Indios imaginarios e indios reales
en los relatos de la Conquista de México

Guy Rozat Dupeyron

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).
Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana
para cualquier uso comercial.
La persona o institución que distorsione, mutile o modifique
el contenido de la obra será responsable por las acciones legales
que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana
por cualquier obligación que surja conforme a la legislación
aplicable.

Biblioteca

INDIOS IMAGINARIOS E INDIOS REALES
EN LOS RELATOS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo
Rector

Porfirio Carrillo Castilla
Secretario Académico

Víctor Aguilar Pizarro
Secretario de Administración y Finanzas

Agustín del Moral Tejeda
Director General Editorial

Guy Rozat Dupeyron

INDIOS IMAGINARIOS E INDIOS REALES EN LOS RELATOS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO

Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Biblioteca
México, 2010

Diseño de portada: Lucía Gómez Benet
Fotografía de portada: *Agarrando chapulines*
de Abraham Mauricio Salazar

F1219.3.H56
R69

Rozat Dupeyron, Guy
Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México / Guy Rozat Dupeyron. -- 1a. ed. -- Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2002.
337 p. ; 22 cm. -- (Biblioteca)
Incluye notas bibliográficas.
ISBN: 968-834-594-4

1. Indios de México - Historiografía. 2. Indios de México - Primeros contactos con europeos. 3. México - Historia - Conquista, 1519-1540. 4. México - Historiografía. I. Universidad Veracruzana. II. t.

DBUV 2002/15 C.D.D.: 972.02

Primera edición, septiembre de 2002
Primera reimpresión, julio de 2010
© Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Apartado postal 97
Xalapa, Ver. 91000, México

ISBN: 968-834-594-4

Impreso en México
Printed in Mexico

CONTENIDO

Introducción o premisas para un lejano viaje..... 13
Encuentros americanos e historias 14
¿Fuentes americanas?..... 15
Ciencia y verdad de la historiografía americana..... 17
Neocolonialismo o liberación 21
Indios en la historia 23
Indios, indígenas, indigenistas..... 24
Objeto del presente libro..... 26
Antropologías: de la teología a una ciencia del hombre..... 29

Primera vuelta
Los signos y los presagios: escatología e historia..... 35
Presencia del signo..... 35
Función del signo 41
Primeras conclusiones 49
¿Signos?, ¿cuáles signos? 51
Los signos, ¿cuáles son?..... 51
El intertexto occidental y el eurocentrismo 62

Segunda vuelta
Signos, presagios y profecías..... 69
Religión y manipulación 71
Religión, prodigio y manipulación..... 77
El *Haruspicium responso* de Cicerón 80
Sagrado y profano. El terror sagrado..... 85
Un ejemplo de manipulación mediante
el discurso histórico 89

Manipulación y falsificación: el caso Micias 92
Una doble actitud de comprensión del mundo 95
El carnero de Pericles 99

Tercera vuelta
Signos y manifestaciones naturales..... 103
Relámpagos 103
Rayos y truenos 105
Rayo, prodigio y espanto 106
Alcance profético del rayo 110
La inteligibilidad de los cometas 113
Fenómenos atmosféricos 117
Las aguas terrestres 120
Los nacimientos monstruosos 123
Ruidos, voces y mensajes auditivos 125
La amenaza sobre la polis 129
Conclusiones 132

Cuarta vuelta
Búsqueda de un esquema de inteligibilidad..... 137
Roma 139
Jerusalén 142
Roma y el prodigio 143
Signos de presencia 152

Quinta vuelta

La caída de Jerusalén como modelo escatológico: ruptura y nueva alianza..... 155
Lectura y lecturas de los textos sagrados 158
Una antigua tradición 161
La cuádruple lectura cristiana 164
La historia, base de la moral social 172
De la anagogía 173

Sexta vuelta
¡Jerusalén! ¡Jerusalén! 177
Tenochtitlan, otra Jerusalén 184
Desolación de Tenochtitlan/Jerusalén 185
Una nueva etapa de la revelación divina en "Las Indias" .. 188
La destrucción de Jerusalén: modelo histórico y simbólico 193
Los presagios de la destrucción y superación de Jerusalén 195
Renán: una lectura histórica de esos presagios..... 197
Los presagios: correspondencias y similitudes..... 201
Jerusalén y la historia del mundo..... 205

Séptima vuelta
Motecuhzoma profeta 213
Esbozo para un retrato alegórico de Motecuhzoma 215
El cumplimiento de las profecías 225
El retorno de Nuestro Señor..... 228
¡Los regalos de Quetzalcóatl!..... 232
Aceleración y asunción mítica: la destrucción..... 234
La resistencia del demonio o la segunda embajada 238
La marcha sobre Tenochtitlan 243
La marcha triunfal..... 246
La destrucción de Cholula 248
Las últimas tentativas..... 254
La conversión de Ixtlilxóchitl: el comienzo de la ley evangélica..... 259
El encuentro Motecuhzoma-Cortés 265
¡Y la guerra fue establecida!..... 271

Octava vuelta
Los caballos y los perros de Cortés 287
Caballos reales 287
Caballos míticos 298
El caballo en el Antiguo Testamento 302

El caballo contra Israel 309
Los caballos de fuego 313
Conclusiones 316
Perros reales y perros míticos 317
Perros imaginarios 322
El perro en la Biblia 323

A manera de conclusión 333

Desde hace trescientos o cuatrocientos años que los habitantes de Europa han inundado las otras partes del mundo, publicando sin cesar nuevas recopilaciones de viajes y relaciones; sin embargo, estoy convencido de que no conocemos de la humanidad más que a los europeos…

Los individuos pueden ir y venir, pero la filosofía no viaja, parecería que la de cada pueblo es poco útil para entender a la de los demás. La causa de esto es clara, por lo menos en lo que repecta a los países lejanos: en efecto, no existen más que cuatro tipos de hombres que hacen viajes de largo alcance: los marineros y los comerciantes, los soldados y los misioneros; no debemos esperar que los de las tres primeras clases nos proporcionen buenas observaciones y, en cuanto a los de la cuarta, demasiado ocupados por la vocación sublime que los llamó a esas tierras, cuando no sean víctimas de prejuicios propios a su estado como los otros hombres, podemos pensar que no se dedicarían muy fácilmente a investigaciones que podrían parecer como de mera curiosidad, y que, por lo tanto, los distraerían de las tareas más importantes a las cuales estaban destinados.

JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Oeuvres Politiques*
(Galimard, La Pleyade, París, 1964, t. III, p. 212.)

INTRODUCCIÓN
O PREMISAS PARA UN LEJANO VIAJE

No es ningún azar que una gran parte de los testimonios más interesantes de las culturas precolombinas mexicanas se encuentren en las grandes colecciones de los museos extranjeros de Europa o de América del Norte. Tampoco es una casualidad que todavía una parte notable de los discursos construidos sobre las antiguas culturas americanas estén, aún hoy, elaborados por especialistas extraños a esas regiones. Si se piensa bien, esta presencia del extranjero en la historiografía mexicana no se debe a la falta de interés o a la incapacidad de los mexicanos, como se ha afirmado muchas veces, ni tampoco ha de ser buscada sólo detrás de no sé qué oscuros intereses imperialistas inmediatos, sino más bien, en el fundamento mismo del discurso "mexicanista" y, con mayor generalidad "americanista".

En este sentido, no puede sernos indiferente, para una cierta validez del discurso historiográfico americanista, el hecho de que, después de siglos, el discurso sobre América siga siendo hecho en gran parte por "extranjeros". Y no podremos pasar por alto la problemática fundamental que este hecho impone a nuestra reflexión diciendo sólo que hay que mexicanizar totalmente la práctica historiográfica sobre estas culturas o que hay que superar los efectos nocivos del eurocentrismo.

Encuentros americanos e historias

Hace bastante tiempo que Edmundo O'Gorman llamó la atención sobre la producción simbólica y discursiva que llevó a la "invención de América". Parafraseando a este ilustre historiador mexicano podríamos añadir que el logos occidental que produjo, a principios del siglo XVI, esta invención no ha cesado, desde entonces, de seguir inventándola y de producir sucesivos discursos de representaciones de América. Éstas, producto de la actividad legitimadora occidental, tomaron forma en la práctica historiana,* lugar privilegiado y espejo mágico en el cual la mirada occidental se complace en inventar a los demás. Esta verdad histórica de los demás no puede escapar al control absoluto de la lógica de sus orígenes y, aunque pretende basar su verdad en fuentes primarias, testimonios verídicos, la lógica que los organiza, por más racional que sea, será siempre una producción imaginaria occidental.

En este sentido, cabe preguntarse si el regreso a las fuentes, al documento, que pregona periódicamente desde hace un poco más de un siglo la práctica historiana no es otra sino un mero artificio retórico.

Queda así por resolver el problema de saber si en un discurso producido y controlado durante siglos por Occidente habrá lugar para la mínima verdad americana, o si se quiere: ¿cómo se puede rastrear, en el conjunto de textos e imágenes que constituye América como representación occidental, los elementos de una genuina y preservada América de antes del contagio con Occidente?

---

* Es el conjunto de los mecanismos creativos del proceso que lleva a la constitución del discurso histórico. Véase: *La escritura de la historia,* UIA, México, 1986.

¿Fuentes americanas?

Después de la primera época del contacto y de la destrucción, durante la cual no se vio en los testimonios pictográficos de los antiguos mexicanos más que libros de maleficios y sortilegios, vino la época de los coleccionistas y de los eruditos cosmopolitas de los siglos XVII y XVIII. Estos documentos fueron entonces considerados como una especie de curiosidades amables que convenía conservar, resultando así objeto de un poco más de cuidado, pero también de destrucción y mutilación. Basta con seguir la historia de la colección del caballero Boturini para darse cuenta de las ambiguas funciones discursivas de la época en que participaban esos documentos americanos.

A comienzos del siglo XIX, en el naciente discurso de la historiografía científica americanista, apareció un nuevo tipo de personaje productor de discursos: en general, el de los burgueses occidentales o criollos occidentalizados (lo que es casi la misma cosa, visto desde la problemática que nos ocupa aquí). La necesidad de la formación de un mundo unido bajo la lógica de la mercancía impone la construcción de una visión científica del mundo y de su transcurrir en el tiempo. Esta necesidad dará nacimiento a una nueva disciplina, a una nueva práctica discursiva historiográfica. Y si los autores ya no son mayoritariamente los clérigos españoles, la lógica discursiva de esta recién emergida ciencia histórica, en cuanto a representación, no está muy alejada de su antecesora teológica.

Los burgueses europeos y latinoamericanos se dieron a la tarea de construir un mundo económico y político nuevo y, aunque muchos resultados de este esfuerzo no nos gusten, debemos reconocer que ésta fue ciertamente una tarea colosal. La elite intelectual que acompañó y/o dirigió esta gigan-

tesca transformación violenta, rápida e inexorable del planeta se propuso no sólo pensar, establecer, corregir nuevos modelos científicos y técnicos de transformación de la naturaleza y de las sociedades humanas, sino que intentó también construir la legitimación histórica de tales procesos. No se insistirá jamás lo suficiente en la lenta y difícil creación de los mecanismos discursivos originales que legitimaron la visión burguesa del mundo y su devenir histórico, parte fundamental de su conciencia histórica.

Así, de los monjes combatientes a los burgueses conquistadores de fines del siglo XIX y a los posteriores universitarios y burócratas del siglo XX, se acumularon montones de discursos sobre el pasado de América. Y si podemos reconstruir la historia general de las condiciones de producción intelectuales y sociales de esos discursos, nos es mucho más difícil seguir los tortuosos derroteros de las manipulaciones que esos textos eruditos hacen sufrir a los pocos "testimonios" que "nos quedan" de las civilizaciones precolombinas.

Entre aquellos textos escritos por los "indígenas" en vísperas o al día siguiente de la Conquista y nosotros hay toda una densidad discursiva que nos impide ver, entender, las preguntas que planteaban esos documentos en el momento de su emisión en el pasado novohispano.

Evidentemente la opaca neblina que envuelve a estos testimonios se prestó a que fueran manipulados durante décadas, sin ningún control ni freno más que los límites inherentes a la imaginación de los autores.

A pesar de nuestros secretos deseos voluntaristas, estos estratos discursivos nos impiden acceder de manera inmediata e inocente a los genuinos textos del encuentro americano. Y para complicar más la situación, estos innumerables comentarios sobre los primeros textos del encuentro, considerados

como índices fundamentales y obligados en la búsqueda de la auténtica verdad americana, no participan todos de la misma lógica discursiva de producción. Lejos del evangelizador español está el estadista-comerciante-hacendado-historiador del siglo XIX mexicano, y más aún el moderno especialista en lengua maya que busca en su computadora los secretos de una "civilización perdida". En resumen, entre las culturas precolombinas y nosotros está todo el insondeable espesor de una enorme biblioteca americanista.

Ciencia y verdad de la historiografía americana

Si nuestra pretención es el acceo a un conocimiento "más auténtico" y escribir un relato de este encuentro, si no nuevo, por lo menos diferente, tendremos que atravesar estas capas discursivas sedimentadas desde hace siglos sobre este momento histórico. Pero, antes de entrar al problema de saber el porqué y el cómo de una nueva lectura de este encuentro, nos parece importante recordar cuáles fueron, durante siglos, los fundamentos que animaron la práctica historiográfica científica de Occidente sobre América.

El núcleo esencial de esta práctica discursiva es la concepción del "antropos" que elabora "la época de las luces". Esta nueva concepción del hombre que surgió en paralelo a la economía política inglesa, se difunde a toda la Europa ilustrada del siglo XVIII y culmina con la obra política e intelectual de la Revolución francesa y el Código Napoleónico.

Para que esta construcción intelectual del espejo, en el cual el burgués europeo se reconociera, funcionara plenamente, de manera dinámica y autosatisfactoria, se hizo necesario así mismo construir otra figura, a la vez su negación y su límite: el otro, el salvaje, el extranjero, el diferente.

A pesar de la proclamación del principio de la igualdad de la naturaleza humana, el "otro", en esos entonces, no era como lo concebimos hoy: ese otro, hombre igual a mí aunque diferente, objeto de mi investigación, que me hace descubrir quién soy yo, estableciendo una igualdad en la alteridad. Esa concepción de la búsqueda de un otro "auténticamente otro" no se desarrolló sino hasta poco después de la Segunda Guerra Mundial, con la crisis general de los valores burgueses y con la posibilidad de pensar de nuevo la historia en el ocaso de los mesianismos marxistas, a partir de Budapest.

El otro, en la concepción burguesa tradicional, directamente heredada de "las luces" y que impregna todavía la mayoría de los discursos contemporáneos, es un "otro" mudo, mecánico, artificial. De hecho, es en esencia una creación discursiva que no tiene referencia a ninguna realidad histórica concreta: mero artificio que puede ser perfectamente construido, es decir, tener toda la apariencia de la realidad, y que toma existencia sólo en las posiciones límites del campo de existencia del antropos burgués.

No puede tener existencia ni sentido por sí mismo. Es indecible. No existe más que por la lógica de funcionamiento del ego burgués, quien determina totalmente su posible explayar conceptual y su lógica funcional; no es más que un accesorio complementario pero fundamentalmente necesario, aunque negativo, del antropos burgués.

En esos términos, el discurso histórico, que es sólo uno de los tantos posibles sobre el otro, jamás podrá llegar a ser un discurso del otro, y la lógica de los discursos sobre el Hombre (burgués, macho, propietario) será siempre colonialista y etnocentrista, a pesar de todos los artificios bajo los que se le pueda encontrar disfrazado. Podríamos agregar que, aunque la tesis pueda parecer excesiva y pueda generar malestar

e incluso dolorosos accesos de mala conciencia, no hay ninguna duda de que la mayoría de los estudios americanistas están impregnados, en mayor o menor medida, de esta contaminación colonizante. Y no porque hayan sido escritos por gente progresista o por oriundos de México o de Lima quedarán fuera de esta lógica.

Siguiendo esta idea podríamos afirmar que durante cinco siglos la "investigación del otro", la escritura de América, en esta perspectiva, no ha sido otra cosa para Occidente que la afirmación de sí mismo.

Es sólo a partir de los años sesenta de este siglo que parece haber una evolución. Aparecen ciertas denuncias del etnocentrismo, del eurocentrismo, del colonialismo cultural, etc., pero incluso en ellas (en esta masa de denuncias en general ingenuas y a veces mal fundamentadas), podemos encontrar mucha ambigüedad.

En el mejor de los casos, en el proyecto que se vislumbraba detrás de esta crítica hecha al totalitarismo del logos occidental había un intento desesperado, proveniente de una necesidad existencial de ciertos sectores intelectuales marginales de Occidente, para conocer —en la medida en que esto fuese posible— las experiencias humanas diferentes y situarse frente a ellas. Esta búsqueda va más allá del desarrollo, en esta época, de la antropología estructural, con la cual se le confunde a veces. La pregunta fundamental de este interés por el otro era, no sólo saber más científicamente cómo es una sociedad indígena africana, amazónica, asiática, etc., sino qué es, existencialmente, ser indio, negro, gitano, etc., y cómo el conocimiento generado por este acercamiento me ayuda a construir mi propia otredad y profundiza mi capacidad de elaborar un pensamiento radical.

Esta reflexión también tomaba en cuenta el reconocimiento de las subculturas que subsistían aún en los países desarrollados. La crisis de los mitos jacobinos de la nación democrático-burguesa obligaba a reconsiderar y reconocer los regionalismos que parecían animados de una vida nueva, pero también la existencia de todas las minorías: sociales, sexuales, raciales… Con el catálogo de las diferencias que había servido sólo para constituir la superioridad del hombre blanco, macho, burgués, se intentaba comprender la historicidad y la validez de las experiencias de otros grupos humanos y de todas las minorías.

Es en esta gran búsqueda colectiva donde se situaba nuestra propia investigación. Pero para nosotros se trataba, de hecho, de una doble búsqueda, en la medida en que no estábamos totalmente integrados a la estabilidad emocional de los grandes valores y de las seguridades burguesas; la búsqueda de la identidad social y personal se reforzaba en la de la identidad del otro. Buscar al indio de los orígenes era indagar su origen; comprender a los campesinos de América era entender a aquellos de quienes se ha nacido. Ir tras la ausencia en la historia de esos portadores de la reacción, de esos medio-salvajes enemigos del progreso, era empezar a entenderse a sí mismo, en las propias aspiraciones, gustos, manías y gestos cotidianos.

Probablemente no podremos salir de este círculo que instauró el logos occidental porque la investigación de uno mismo es también la investigación del otro, como diferente, como límite y espejo de sí; y por circunstancias más o menos fortuitas, ese otro será *el indio*. Del indio americano de nuestros sueños adolescentes, estructurado en gran parte por las películas de vaqueros *made in USA*, a la búsqueda del indio mexicano, hay ciertamente un largo recorrido de imágenes y de

signos subterráneos inconscientes, que un día podría valer la pena intentar reconstruir.

Durante años, nos pareció que la lectura de todos los textos posibles sobre América, en particular sobre México, nos presentaban a uno de estos personajes ambiguos de la historia: el indio: enigmático, silencioso, secreto, desconfiado; imagen muy parecida a aquella que el discurso construyó del otro lado del Atlántico sobre el campesino occidental: como él también, "anarquista", violento, capaz de paciencias milenarias así como de revueltas relámpago. Con la intuición de que había en común una igualdad de trato entre esas dos negociaciones del discurso de la historia y con la conciencia de una estrecha solidaridad entre el buscador y el objeto de la búsqueda, empezamos a escribir este trabajo.

Es probable que para que se entienda con más claridad la constitución de un texto como éste y su descripción en el discurso académico, sea necesario iniciar por la infinidad de momentos de concreción discursiva que lo anteceden y que, de hecho, le dan un sentido más completo.

Neocolonialismo o liberación

Explicar las razones de mi intento daría sentido a la pretensión exorbitante de un investigador extranjero que dice que hay que releer, reescribir, parte de la historia de América. Explicitaría cómo esta tentativa nuestra de pensar América está siempre e inexorablemente incluida en una reflexión occidental y cómo, paradójicamente podría también ser instrumento de liberación, de nosotros mismos, del otro, y de todos los demás… Porque todavía subsiste una duda que es, de hecho, la *duda fundamental:* el porqué ese texto se fue un día a México para

"ver", para proponer una lectura conjunta de dos subjetividades históricas y cómo no logró jamás este encuentro.

Porque, si un jurado de tesis parisino pudo felicitarlo, coronarlo, estamos siempre en la lógica colonial de las cosas establecidas. Hacer de un ejercicio escolástico —la tesis— otra cosa, llevar la proposición a los que pensábamos interesados —esto, para alguien que jamás había abandonado su hexágono— fue el principio de una gran aventura. Años de vida en México, de esperanzas, de deseos, de fracasos, de errores; una vida intensa, un texto que engordaba, se inflaba, se distorsionaba, vivía, pero vivía solo. Si de pasada algún estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia se mostraba sensible a los planteamientos centrales, el peso de la realidad cotidiana —por la sobrevivencia— dejaba poco tiempo para un interés verdadero. No hubo pues confrontación, enriquecimiento autóctono, sino indirecto, por la amistad de algunos y la ternura de otras. Pero era demasiado pronto y el manuscrito, como muchos otros, se perdió en el olvido de un polvoriento anaquel. Muchas copias de este trabajo se fueron desprendiendo al azar de las clases y de las amistades, y empezaron una vida autónoma, hasta que un ejemplar de este *samizdat,* un poco especial, encontró, casi veinte años después de su primera formulación, por fin un eco.

¿Por qué editar un libro con una historia tan compleja, por qué persistir en estas pretensiones, si no por la secreta esperanza de que esto no sea inútil? Si consideramos la importancia del discurso histórico en los fenómenos de conciencia individual y colectiva, y su importancia para la acción social, pensamos que la dirección de la investigación que proponemos puede tener todavía cierto interés y encontramos en esta esperanza la legitimación para publicarla. Si América Latina, y México, quieren un futuro diferente, tendrán que construir,

entre otras miles de cosas, un discurso histórico-cultural diferente de su pasado, en el cual todos sus habitantes puedan reconocerse e identificarse de manera enriquecedora. Somos conscientes de que es una gran presunción de nuestra parte creer que las direcciones de la investigación que proponemos con nuestros bosquejos serán útiles para los cambios históricos en preparación en estos países y, aunque imbuidas en megalomanías tenemos expectativas de que, en todo caso, nos permiten agradecer una hospitalidad generosa y legitimar casi veinte años de trabajo en este país.

Indios en la historia

En América hay indios, todo el mundo lo sabe y lo repite. América es *tierra de indios*; millones, con plumas y sin plumas, reales o fantasmáticos. Muchos pasean delante de nuestros ojos de turistas culturales, como títeres que actúan con un guión escrito por el logos occidental. Actores de relleno, invitados a jugar en sus propias vidas papeles de composición. Y si sus cadáveres perforan, a veces, la pantalla de nuestros televisores, como producto de masacres rituales y organizadas, son también perfectamente colocados en el lugar exacto de donde no deben salir: la rigidez de la muerte.

El del pasado americano es un indio muerto, un indio desaparecido desde hace tiempo. Por ello no puede protestar, no puede venir a clamar por su identidad. Para disimular las, a veces, muy sucias maniobras del discurso histórico, se ha hecho comparecer a un indio blanqueado, que desempeña bien su papel de indio: dócil, pobre y lastimero, siempre mendigando una caridad, que calmará la mala conciencia de los turistas de la historia.

Hoy, de nuevo, muchas voces se elevan, a 500 años de la feliz hazaña de Colón, para hablar en nombre del indio; pero, por desgracia, después de cinco siglos de discursos colonialistas sobre y para el indio, ya somos escépticos porque hay de indios a indios, y no es indio quien quiere. Saber quién es el indio reserva bastantes sorpresas.

El discurso mexicanista, como el discurso histórico nacional, descansa todavía casi en su totalidad sobre el que ha tejido Occidente acerca de América, mezclando, sin mucha precaución, textos muy diferentes entre sí: los "testimonios" de los orígenes, escritos en una forma discursiva teológica cristiana y los posteriores, producto de la actividad intelectual burguesa capitalista. De esta extraña mescolanza emergen las descripciones de las sociedades precolombinas, bajo cierta luz y para ambiguos proyectos hegemónicos. El discurso histórico actual, para fundar y complementar su visión del fin de las civilizaciones precolombinas, privilegia a ciertas "fuentes" que llamará "indígenas" y que tendrán como función representar una "visión de los vencidos" sobre este dramático encuentro. ¿Qué significa la reciente incripción de estos textos en la *indianidad*? Podríamos decir que es una de las preguntas de este libro.

Indios, indígenas, indigenistas

Una vez lograda la victoria sobre el antiguo régimen político de Porfirio Díaz, las fuerzas revolucionarias consolidadas en el poder se dieron a la tarea de constituir una ideología nacional capaz de generar un nuevo consenso social, para impulsar nuevas prácticas políticas, económicas y sociales. Buscaron oponer al nacionalismo cosmopolita elitista y afrancesado del régimen anterior, una nueva idea de la nación que tomaba su

legitimidad en la idea de una raza mestiza. Este ensalzar a la raza de bronce, raza cósmica, conllevaba a una cierta recuperación del pasado indígena.

Pero la situación de explotación de las comunidades campesinas indígenas impedía que pudiera generarse un verdadero reconocimiento de ese pasado indígena, sencillamente porque ningún grupo dominante, por miope que fuera, ayudaría a generar un conocimiento que fortaleciera los mecanismos de identidad de su antagonista en el conflicto social. Todo lo contrario, intentaría promover, y promovió, mecanismos identitarios desgastantes y castrantes para seguir controlando el mercado de la economía simbólica nacional. La adopción del modelo político jacobino francés, de un estado centralista, reforzado por el ejemplo leninista que desarrollaba la revolución rusa, con un partido único en el poder, hacía difícil una práctica de masas que pudiera en verdad reconocer las especificidades históricas, étnicas y regionales. Así, el discurso nacional se olvidó de las particularidades de la historia, de las culturas precolombinas y de la diversidad de situaciones de las comunidades y de sus descendientes, y se enfocó a la construcción de un discurso unificado. Así nació *el indio*, *el indígena*, cuyo destino podía ser regenteado por una misma oficina burocrática, con una misma práctica indigenista.

Fue esta unificación en el análisis y la práctica indigenista lo que nos llamó más la atención cuando empezamos a trabajar sobre la historia americana, si pensamos que la experiencia histórica indígena abarca todo un continente y es particularmente rica; si consideramos que fue capaz de desarrollar culturas originales en todos los nichos ecológicos que estos pueblos encontraron a lo largo de sus migraciones. Lo ambiguo de esta unificación metodológica y conceptual del indio puede no molestar de inmediato a un investigador latinoamericano cuya

búsqueda y reflexión identitaria insiste, desde hace medio siglo, sobre lo que une a todos los latinos más que sobre lo que los diferencia; pero para un europeo, consciente de la historia original de su país, de su región y de su parroquia, estas prácticas unificadoras llevan a una tremenda duda sobre lo bien fundado de dichas prácticas discursivas.

Objeto del presente libro

En el transcurso de nuestras derivas identitarias y de nuestros vaivenes académicos sobre América, nos encontramos con *La visión de los vencidos*. Es evidente que este pequeño libro nos cautivó: por fin el indio desesperadamente mudo empezaba a hablar; había la esperanza de hacer hablar a los vencidos y de ayudar a que su palabra fuese oída. Pronto sabríamos quiénes eran estos indios que vieron llegar las hordas de los bárbaros cristianos ¡y con sus propias palabras! Por desgracia, la decepción estuvo a la medida de nuestras esperanzas. La segunda lectura ya nos dejaba una sensación amarga y con las siguientes ya teníamos el furioso deseo de desmontar la trampa intelectual en la cual este librito había intentado apresarnos.

Razón por la cual este estudio es a veces violento y polémico, a pesar de que sabemos que los estudios históricos serios tienen que ser medidos, serenos, razonablemente polémicos, etc. (tal vez por eso también esperó casi 20 años su publicación).

Para que el lector no se pierda en nuestros rodeos, podríamos intentar resumir el punto de partida de nuestro estudio en función de una serie de proposiciones:

1. A partir de una cierta época bien definida, las ciencias antropológicas e históricas acordaron caracterizar como

"indígena" a un cierto número de textos producidos en los siglos XVI y XVII.

2. Sabemos que estos textos fueron escritos, leídos, copiados (e impresos a veces) en una época durante la cual dominó en México y en Europa un sistema de valores y de referencia simbólica que encontraba su origen en la cultura teológico-histórica medieval.

3. Estos textos, como toda composición discursiva, pueden ser objeto de estudios y poseen una estructura interna propia que es posible revelar por el análisis.

4. Estos textos son releídos e impresos hoy, de manera masiva, a través de su integración al cuerpo documental de las modernas ciencias históricas y antropológicas.

5. Estas ciencias fueron posibles por una división del saber en una época histórica posterior a la de escritura de estos textos y, por lo tanto, la lógica discursiva que valida su práctica es probablemente diferente de la lógica teológica anterior, que propició estos textos.

El problema metodológico actual para un americanista que intenta pensar estos textos se resume pues en la siguiente pregunta: ¿Qué transformaciones fundamentales, en el ámbito de la capacidad comunicativa y, por lo tanto, en su capacidad de generar sentido, se producen en un texto o serie de textos (con sus propias leyes de composición, coherencia simbólica, lógica y semántica, etc.), cuando es leído y recibido por hombres de otra época, viviendo y pensando con otra lógica simbólica y otra funcionalidad histórica comunicativa?

Una de las hipótesis metodológicas generales anexas que dominan nuestro trabajo considera evidentemente el "hecho de la lectura" no como el simple hecho del encuentro pasivo entre un lector y su texto, sino que considera este encuentro

como un momento original, absolutamente irrepetible. Es decir, como un momento de auténtica creación, de reescritura del texto por el espíritu lector.

Es también evidente que, dentro de esa infinita multiplicación posible de las interpretaciones, se disuelve de manera definitiva el problema de la verdad del texto. El texto leído será pues más un espejo del "yo" lector que un reflejo "del texto en sí", que tal vez, sólo en cierta medida, el mismo autor hubiera podido plena y conscientemente explicitar; e incluso en esto, el desarrollo de la investigación psicoanalítica en la producción literaria nos ha enseñado que la producción discursiva es sometida a todo un conjunto de reglas y de sistemas de controles inconscientes que el autor mismo, en general, ignora, pero al cual su producción discursiva es sometida. Si el propio autor no puede acceder a la plenitud del sentido del discurso que emite, qué será de nosotros que leemos sus obras, años, décadas o siglos después. Y, si quisiéramos ser aún más precisos, deberíamos recordar el peso de las circunstancias históricas del momento de emisión de estos discursos sobre la organización del contenido de los mismos, circunstancias que penosamente podemos entrever y reconstituir mínimamente, a pesar de todo nuestro aparato científico-histórico.

Las reflexiones precedentes nos llevan a dos conclusiones. La primera es que, a pesar de todas las presiones que la sociedad ejerce sobre el gremio de los historiadores, éstos deben rechazar el título de "maestros de la verdad" que se exije de ellos, negar rotundamente que el conocimiento del pasado pueda servir de cualquier forma para predecir el futuro y, al contrario del profeta inspirado, el historiador deberá presentar una actitud humilde frente a los límites de su propio saber y de su producción discursiva. La segunda es que debemos examinar de nuevo, con urgencia, las relaciones

ambiguas que unen al nacionalismo con la historia, a fin de que el discurso de identificación nacional sea practicable en el futuro por todos los habitantes, sin importar su origen étnico o social, sin renunciar a sus herencias particulares.

Regresando de manera más inmediata a nuestro problema de lectura de los "textos indígenas de la Conquista", nos encontramos desde ese momento acorralados por un cierto número de enigmas metodológicos que tendremos que considerar y resolver si no queremos hundirnos una vez más, sin resistencia, en el seductor y tramposo espejo occidental:

1. ¿Qué hacen en verdad la historia y la antropología contemporáneas cuando imprimen la folclórica etiqueta de "indígena" a un texto o a un documento cualquiera, escrito, oral, pictográfico, etcétera?
2. Paralelamente, ¿qué hacen las mismas ciencias cuando invisten a cualquier documento con el privilegio de "fuente histórica"?
3. ¿En qué medida el historiador moderno, al releer los textos nahuatls "de los informantes de Sahagún" reconstruye "su" sentido o les da uno nuevo?
4. Y por fin: ¿puede la historia entender los textos "indígenas" (cuando los hay, claro)? ¿Bajo qué condiciones?

Antropologías: de la teología a una ciencia del hombre

Hemos afirmado ya que muchos de los discursos históricos que se tienen sobre la conquista de América están, en parte o totalmente, incluidos en una lógica etnocentrista y colonialista y que el actor indio que necesita esos discursos es siempre un indio blanqueado, cuyos resortes de acción están inscritos por completo en el discurso de la "mentalidad primitiva".

Esta inclusión no deberá sorprender a quien ha pensado en las relaciones privilegiadas entre antropología e historia en el Siglo de las Luces. No por nada Lévi-Strauss llamó a Rosseau padre de la antropología.

La nueva concepción del *anthropos* que se desarrolla en el siglo XVIII y que permitirá la emergencia y la concresión de los discursos antropológico e histórico como ciencias autónomas, aunque intenta romper en algunos aspectos con la idea feudal precedente, teológica y clerical, retoma en su totalidad sus procedimientos de exclusión. El *anthropos* feudal era ante todo una criatura que encontraba su fundamento en una relación trascendente con un motor exterior a él, en su relación con Dios, su creador.

La dificultad que tenemos para entender el fundamento de la cultura occidental medieval, por ejemplo, la relación entre la grandeza infinita del creador de todas las cosas y lo infinitamente pequeño de sus criaturas, produce en nosotros un extraño error de óptica. Es sólo la inconmensurable distancia entre la criatura y su motor la que nos provoca la ilusión democrática de que las criaturas están todas en el mismo plano. Y si a veces podemos leer que los hombres son iguales, es sólo porque están igualmente lejos de su creador; porque, de hecho, las distancias entre ellos son enormes. Todas las criaturas están situadas en un orden jerárquico funcional estricto que no puede permitir la más pequeña similitud entre ellas. Es sólo nuestra lectura contemporánea la que cree ver en las fábulas moralistas medievales una igualdad democrática. Así, la fábula del pobre, del mendigo que enseña al rey o a los señores sus obligaciones no debe ser leído como una comparación entre el mendigo y un rey, como dos hombres iguales; al contrario, si el mendigo o el pobre puede enseñar, dar una lección al rey, a pesar de sus miserables apa-

riencias y condiciones, no es por su propia existencia, sino porque deben ser vistos como una de las formas de representación de la imagen divina de su palabra, o de su espíritu, y es sólo porque están investidos de este poder por lo que aparentemente pueden hablar de igual a igual con los reyes.

Así, hay de criaturas a criaturas: las grandes, las menos grandes y la chusma vulgar. Si todos resucitaran, evidentemente lo harán primero los grandes.

El tratamiento simbólico y físico que recibieron los "indios" americanos (como todas las poblaciones exóticas) no es tan diferente del que fueron objeto los campesinos franceses, alemanes, ingleses o españoles. La Edad Media muestra su odio y su negación del campesino; el villano. Si acaso tiene alma es ciertamente un alma de segunda clase, como la del indio.

En nombre de la racionalidad burguesa del capital se niega la racionalidad del "otro": mujer, campesino, trabajador, asalariado. El nuevo *anthropos*, *Homo oeconomicus*, encuentra su propio motor en sí mismo y en el intercambio generalizado.

Así, sólo es poseedor de racionalidad verdadera el hombre blanco, varón, burgués, dueño de medios de producción, amo de la vida y de la muerte sobre este planeta. Es ese *anthropos*, fundamentalmente etnocentrista y racista, nacido de las "luces burguesas", que impregnan aún totalmente nuestra vida cotidiana y, *a fortiori*, el objeto de investigación de las "ciencias humanas".

Si existen textos calificados como "indígenas", escritos en una determinada época histórica, con un sentido y una lógica particular, ¿qué debe pensarse cuando son releídos e interpretados hoy por autores que los reescriben y a los que pretenden dar un sentido nuevo? ¿Podemos decir que se trata del resurgimiento de un sentido que había sido ocultado? O al con-

trario, ¿se trata de investir estos textos de algo que es fundamentalmente extraño a lo que, intuimos, fue su sentido original?

Para intentar volver a aproximarnos, a reconstruir el sentido-origen, que será siempre un sentido en construcción, pero que irá, esperamos, aproximándose cada vez más al sentido cero del momento de su emisión, la primera tarea es tratar de explicar estos "textos indígenas de la conquista" en el sentido general y en la simbólica dominante del momento histórico que los ha producido.

Teníamos la impresión —y esto constituye la hipótesis central de este libro— de que los textos "indígenas" de la conquista no podían ser "indios", en el sentido de que tanto su forma lingüística como la lógica de su sentido, nos parecerían tanto estar organizados sobre una escatología típicamente medieval occidental: el presente texto intenta mostrar y justificarlo.

El rodeo por Roma y Jerusalén podrá parecer a algunos como redundancia de esteta, puro juego intelectual o mera pedantería. De hecho, si creemos habernos visto obligados a incluir largos desarrollos sobre la ciencia religiosa antigua o sobre los métodos medievales de la práctica de las "escrituras", es porque esto parecía absolutamente necesario para acreditar nuestra tesis con fin de demostración, sabiendo por experiencia las reticencias que generaría nuestro estudio.

Hemos elegido mostrar el significado de la presencia de los famosos presagios, como los de las profecías de la destrucción que nos describen los textos "indígenas" y que retomaron sin discriminar los historiadores y los antropólogos contemporáneos.

Después de haber constatado la presencia de los signos en los textos de referencia, estudiamos cómo la historia y la antropología del siglo XIX trataron y analizaron este tipo de signos.

Comenzará después, paso a paso, lo que podría ser la demostración de nuestra tesis, esto es, la búsqueda de un modelo simbólico para esos famosos textos "indígenas", a fin de construir y mostrar cómo se articulan éstos sobre una matriz simbólica, totalmente medieval, que suponemos también totalmente extraña al mundo precolombino.

La reconstrucción de ésta nos conducirá a la de las matrices occidentales originales, modelo simbólico nacido alrededor de Roma, desarrollado por la práctica romana de los "auspicios", como religión de Estado con la función de conjurar "el discurso de la amenaza" que se cierne sin tregua sobre el presente y el futuro de la Roma eterna. Veremos cómo los romanos, retomando otras herencias más antiguas (etrusca, helénica, caldea, frigia, hebrea, etc.), elaboraron una ciencia extraordinaria de la interpretación de los signos y los presagios, cuya tradición atravesó toda la época medieval e incluso se hace oír hasta hoy. De paso, pediremos a los testigos de la Roma antigua establecer para nosotros el fundamento y el porqué de esta interpretación de los signos. El ensayo de reconstruir el porqué del auspicio romano nos conducirá a mostrar la impotencia de un cierto discurso histórico para que explique de manera contemporánea la lógica de estos conjuntos de prácticas simbólicas.

Nuestro objetivo no fue hacer investigaciones sobre el "signo romano" o sobre la religión romana como tales, sino ver si este conjunto de conocimientos antiguos puede facilitarnos el modelo de referencias de la simbología que encontramos en los textos "indígenas".

También estableceremos cómo la destrucción de Jerusalén, etapa teológica necesaria del mito cristiano, pudo servir de modelo a lo que ha sido escrito alrededor del fin de Tenochtitlán y de las sociedades precolombinas.

El capítulo siguiente intentará mostrar el mito cristiano en acción, a través de los textos “indios”. Nos detendremos en particular en ciertos aspectos transparentes del mito teológico cristiano, centrando nuestra explicación en Motecuhzoma como figura principal, organizadora del mito.

Por fin, en un último capítulo, en caso de que hubiera necesidad de mostrar aún el lugar simbólico donde se desarrolló el “relato”, analizaremos cada uno de los accesorios del mito: los caballos y los perros, para intentar mostrar cuáles caballos y cuáles perros aparecen en este mito de fundación cristiana en América.

Primera vuelta
LOS SIGNOS Y LOS PRESAGIOS: ESCATOLOGÍA E HISTORIA

Donde nuestro lector verá narrada una bella y antigua historia, aquella de los signos y presagios que anunciaron la venida de los españoles a América, y de cómo los indios de nuestro cuento, valientes pero supersticiosos, se atemorizaron de aquellos signos a tal punto que toda su civilización se derrumbó.

Presencia del signo

Todos los autores, sean contemporáneos o testigos de la conquista de América, hablan de forma idéntica y concordante de los "signos". Estos son algunos ejemplos:

1. Un autor francés contemporáneo como J. Lafaye, escribe:

> …los conquistadores fueron precedidos por prodigios y profecías anunciadores del derrumbe de las sociedades indígenas. Los dioses bárbaros vinieron del Este a dominar América…[1]

2. Un cronista "indígena", don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl escribió de igual manera:

---

[1] J. Lafaye, *Les conquistadores*. Seuil, París 1964, p. 145; trad. al español en Siglo XXI, México.

> Los signos que se observaron en el cielo propagaron también el terror en todas las casas de los habitantes porque reconocieron la aproximación de tiempos de desgracias y persecuciones. Se acordaron de las crueles guerras y los contagios que sufrieron sus ancestros toltecas, quienes fueron destruidos, y se prepararon para las mismas desgracias…[2]

3. El *Códice Florentino*, por su parte, enumera en el libro XII, capítulo I, una serie de ocho presagios que el autor de la *Historia de Tlaxcala*, Muñoz Camargo, sigue de cerca cuando escribe:

> Diez años antes que los españoles viniesen a esta tierra, hubo una señal que se tuvo por mala abusión, agüero y extraño prodigio…[3]

4. Laurette Sejournée admite los signos, cree con firmeza en ellos, y hasta se podría insinuar que exagera tantito:

> En efecto, su reino [de Moctezuma] fue señalado por la aparición de innumerables signos prediciendo el fin del imperio… Estos inquietantes presagios que todos los cronistas relataron y que ningún historiador pone en duda, se sucedieron durante 17 años y son las manifestaciones evidentes de una crisis interior del mundo azteca….[4]

Esta hipótesis de la crisis estructural interna del mundo mexica es "muy interesante" y la encontraremos en muchos

---

[2] Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Cruautées horribles des conquerants du Mexique*, Anthropos, p. 2.

[3] Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, en M. León-Portilla, *La visión de los vencidos*, UNAM, México, varias ediciones.

[4] Laurette Sejournée, *La Penseé des Anciens Mexicains*, F. Maspero, París, 1966, pp. 44 y 45.

estudiosos del contacto entre sociedades americanas y occidentales. Pero no la utilizaremos porque consideramos que esta hipotética crisis no es más que el núcleo central de un esquema historiográfico moderno que intenta explicar la "fácil victoria española" por una decadencia de las sociedades precolombinas, las cuales no supieron oponerse o no pudieron enfrentar victoriosamente a la penetración española.

El concepto de crisis en este tipo de discurso es muy ambiguo. No queremos negar categóricamente que pudieron haber existido problemas estructurales internos en el mundo azteca, porque, en efecto, esto es posible y aun probable. Creemos que no puede existir ninguna sociedad humana extensa que no haya conocido crisis; pero falta explicar en qué consistían. No es suficiente enunciar la "crisis" para darle realidad y hacer de ella un elemento fundamental de la explicación histórica de tan magno momento de la historia del planeta. Además, faltaría explicitar por qué, en la historiografía, las "crisis" son casi siempre consideradas como acontecimientos nefastos para la coherencia y el desarrollo de las sociedades preindustriales o exóticas. ¿No es una visión, en lo fundamental, conservadora y eurocéntrica pensar que cada vez que un acontecimiento parece poner en peligro la paz pública, la vida cívica, éste sea el que con mayor frecuencia se pondera con un signo negativo? Cada vez que, en una sociedad, el equilibrio geopolítico de las fuerzas sociales que la componen está en proceso de reorganización jerárquica de dominación, se verá anarquía, desorden, caos, decadencia… ¿no es esto prejuzgar las capacidades de dichas sociedades para ir adelante?

En resumen, y para acabar de modo definitivo con la "crisis", creemos que es posible que se hayan dado reorganizaciones en curso en el "imperio" mexica, pero también recordaremos que este tipo de argumento es el que con mayor frecuencia se

emplea después de la intrusión occidental en cualquier continente, ya sea África o Asia, después de la "paz de los cementerios". Para explicar la penetración "fácil" de la violencia occidental en ese otro mundo, muchos autores buscan y creen descubrir factores internos de desorganización que impidieron pensar y organizar una respuesta adecuada a la penetración.

Así, haremos nuestro el juicio de J. Soustelle cuando afirma:

> México era la joven capital de una sociedad en auge, de un imperio aún en formación. Los aztecas no esperaban su fin: era apenas como si su astro hubiera salvado los primeros grados de su curso… no hay que olvidar que esta ciudad fue destruida por los extranjeros antes de haber alcanzado su segundo centenario, ya que en realidad su ascenso fue en los tiempos de Itzcóal, menos de un siglo antes de la invasión….[5]

Pero si no creemos en la crisis, qué pensar de los "signos" de la "crisis". ¿Son, como ésta, mero espejismo producido por la enunciación del discurso de la conquista o algo más, como el síntoma de algo que hoy no se sabe ni se puede decir? Y si leyendo "crisis" hemos preguntado ¿crisis de qué?, de la misma manera preguntamos sobre los signos: ¿signos de qué?

Consideremos que la posibilidad de existencia de un signo, es decir, ese algo trivial o natural que se encuentra de repente llenado por un sentido que en otras ocasiones no tiene, merecería toda nuestra atención. En la mayoría de los

---

[5] J. Soustelle, *La vie quotidienne au temps des Aztèques*, Hachette, París, 1969, p. 59.

textos contemporáneos que hablan de signos no se nos explicitan jamás las operaciones por las cuales se efectúa este llenado de sentido. Un signo aparece como tal sólo al interior de una configuración de sentidos que lo permite y lo posibilita. Así, un signo sólo lo será por su inscripción dentro de un sistema más o menos coherente, cerrado. Un signo deviene realmente en su relación con un sistema simbólico de referencia. De esta forma, admitir "los signos" es comprometernos de manera obligatoria a demostrar cómo y por qué estos acontecimientos, estos accidentes de la "naturaleza", han ascendido al rango de signos.

Los autores modernos, al contrario de los antiguos, no nos explican por qué y cómo son signos y, en general, no se plantean la cuestión del referente simbólico.

Pero esta ausencia es relativa; si la mayoría de los autores no se sienten obligados a explicitar el referente ligado a los "signos" es porque, inconscientemente y escondido en la decisión misma de escribir sobre América, se asume esta función de referente obligado, utilizando el discurso construido por la antropología sobre el primitivo y su mentalidad.

Así, la ausencia misma de explicitación del referente simbólico nos devela el lugar desde donde el signo toma existencia y que no puede ser otro sino el explayamiento del ser histórico occidental explicitándose y construyendo las redes de su justificación histórica. Cualesquiera que sean las posiciones ideológicas y sociales de los estudiosos, incluso su pertenencia a escuelas antagónicas, este fundamento del discurso desde donde hablan no les permite tener una posición crítica frente a los "signos", y por eso la presencia histórica de éstos ha provocado pocas dudas hasta hoy. En relación con esta presencia de los "signos" estaremos pues muy de acuerdo con el escepticismo cortés de J. Soustelle cuando escribe a propó-

sito de ellos, marcando así una distancia con la interpretación clásica y general:

> …la tradición quiere que esos presagios funestos (resplandores en el cielo, voces que se lamentan en el espacio, incendios inexplicables y otros prodigios) hayan anunciado con anticipación una terrible catástrofe. El muy religioso Motecuhzoma y sus consejeros fueron impresionados por el hecho que el año 1 Caña, 1519 de nuestra era, coincidiera con la fecha correspondiente que cada 52 años puede, según el mito de Quetzalcóatl, marcar el regreso de la Serpiente Emplumada. Esos seres extraños que llegaron del Este… que lanzaron rayos y poseyeron caballos que nadie antes jamás había visto en América, ¿no eran los dioses? ¿Quetzalcóatl no regresó a tomar posesión de su herencia?…[6]

En sentido contrario a esta duda, podemos subrayar la importancia que revisten los signos y presagios en el discurso de un historiador como P. Chaunu que adjudica una gran importancia al aspecto religioso y al "estrés" resultante de su "enloquecedora interpretación", explicación psicologista a la cual se adhieren la mayor parte de los historiadores.

En fin, para concluir esta primera y breve iniciación a los signos, retomaremos el texto de J. Lafaye, en el que este autor explicita lo que considera como la visión indígena de los españoles y de sus reacciones:

> Los dioses barbados vinieron del Este a dominar América. Los españoles presentaron todos los signos convenientes a su papel. Llegaron del Este sobre templos flotantes (las carabelas eran muchísimo más grandes que las más grandes embarcaciones indígenas), controlaban el trueno y el rayo (los cañones y los arcabuces), tenían color pálido o rojo como el sol, tenían barba y manejaban

---

[6] J. Soustelle, *Ibid*.

> espadas más cortantes que todos los sílex. Estos hombres osaron mirar a la cara a los jefes indios… Fueron entre ellos los Centauros, los caballeros pasaron por tales…[7]

Se impone una primera conclusión para que el lector pueda entender hacia dónde pretendemos llevarlo. Si dudamos de los signos, nuestra reacción ante este cuerpo de textos no está dictada por un "racionalismo" materialista simplón. No menospreciamos estos textos, por lo contrario, nos interesan sobremanera esos "signos" pues están ahí y cumplen una función. Es esta la que importa descubrir. En esta investigación de la lógica del sentido de esos "signos" tendremos que adentrarnos con mucho cuidado porque, si los signos están presentes en los textos contemporáneos de la Conquista y de las décadas siguientes, su presencia central en los textos redactados en el siglo XX puede corresponder a otro referente, diferente al original del siglo XVI.

Función del signo

Como hemos señalado, en el discurso de autores contemporáneos, historiadores, antropólogos y otros estudiosos de estos problemas históricos de la conquista de México, la función de los signos nos parece confusa y múltiple. Pero antes de ir más adelante en el análisis de este nudo discursivo ambiguo, debemos señalar que, en general, casi nadie pone realmente en duda el hecho "histórico" de presagios y prodigios. En la medida en que hemos afirmado que no creemos en esos signos, es decir, que no creemos que en realidad hayan existido

---

[7] J. Lafaye, *op. cit.,* p. 145.

para un contemporáneo mexica y, por lo tanto, no pudieran haber provocado las reacciones de espanto y desorganización que se le atribuyen, tendremos que explicar su presencia discursiva.

Estos signos están montados sobre manifestaciones de la naturaleza. No queremos afirmar aquí tampoco, por ejemplo, que no hubo cometas antes de la llegada de los españoles a América. Esta tarea corresponde a los arqueoastrónomos; lo que dudamos es que en un conjunto cultural mesoamericano que había alcanzado un conocimiento tan sofisticado del cosmos, el regreso cíclico de los cometas, su observación e incluso su predicción provocara la tremenda angustia que los textos nos indican. Para que la observación de un cometa signifique "prodigio", para su inscripción en el presagio, es necesaria la preexistencia de un referente simbólico que permita investir a este hecho natural, observado y conocido, de un estatuto de prodigio y augurio. En nuestro caso, las necesarias profecías del regreso del dios Quetzalcóatl suponen toda una historia cultural que nos parece ambigua, en la medida en que toda la maquinaria mítica que se devela tras ese tipo de "signo" se parece extrañamente a la propia maquinaria simbólica que anima la cultura occidental desde sus orígenes. Veremos que podemos encontrar la misma mecánica tras todos los eventos naturales que dan un aspecto verosímil a los presagios.

Por otra parte, nuestra duda sobre la existencia del "signo" como presagio se nutrió de un famoso ejemplo europeo en el cual la crítica histórica contemporánea ha podido mostrar que un conjunto discursivo tradicional que ponía en su centro a un modelo escatológico, parecido al que encontramos en los textos americanos, no existió en el tiempo en el que se enuncia, sino que fue una creación discursiva muy posterior. Se puede encontrar bajo la pluma de autores con reputación de

seriedad, que el año mil en la Europa medieval fue de terror y locura. Aquellos hombres supersticiosos e impotentes frente a los presagios y prodigios que parecían anunciar el fin del mundo, frente a los trastornos de la naturaleza, se sumieron en la desesperación y el fanatismo. De hecho, G. Duby, en un muy notable pequeño libro, pudo mostrar que el famoso "Año Mil" pasó muy probablemente desapercibido. Porque ¿"Año Mil" de qué, en una época en la que las cronologías eran tan múltiples y variables?[8] Pero si no hubo terrores en ese año, ¿cómo fue que poco a poco fueron creados en los textos de los siglos XI, XII y posteriores? ¿Cómo borrar de nuestra memoria histórica algo que se inscribió incluso en nuestro léxico general actual? No es raro oír hablar de movimientos milenaristas en el Brasil de fines del siglo XIX o en México, con la evangelización franciscana; pero también para explicitar los movimientos del tercer mundo contemporáneo, como en el caso del integrismo islámico o en movimientos de las sectas religiosas. Esta mezcolanza y esta confusión en los milenarismos es más bien la muestra de la incapacidad o de los límites del logos occidental que no puede analizar y entender otras experiencias histórico-culturales. Para terminar con los terrores del Año Mil, podemos decir, como en el caso mexicano, que el problema no es si hubo o no signos, terrores, etc., sino por qué estos signos aparecen en los siglos siguientes y adquieren un valor de explicación global en ciertos textos del XIX, a partir de un sistema de referencia totalmente extraño al Año Mil, así como a los textos donde aparecieron esos "signos".

Es, según nosotros, esa misma refuncionalización discursiva y simbólica la que se da en los textos de los "especialis-

---

[8] G. Duby, *L'An Mil*, Archives Julliard, núm. 30, París, 1967.

tas" europeos o mexicanos contemporáneos, porque son incapaces de o no quieren ver el lugar del signo en el discurso que nos reportaron efectivamente los "informantes" de Sahagún.

Si seguimos a estos autores, el cuadro es terrible: vemos a un angustiado Motecuhzoma escrutando con avidez en el cielo y en la tierra los augurios del fin de su imperio; los pasos de indios aterrorizados, escuchando la voz de "La Llorona" con el corazón helado de terror, lamentándose por el destino de Tenochtitlan; observamos a los niños llorando en las faldas de su madre, mientras el guerrero emplumado, jefe de familia, rodea al grupo con su brazo aún protector, pero con una mirada ya sin esperanzas. Para no caer en estos clichés un tanto *kitsch* era suficiente con regresar a la lectura de los textos de los "informantes" de Sahagún para encontrar escritas "contradicciones". Por ejemplo, la de Motecuhzoma cuestionando a "sus magos y hechiceros", pidiéndoles, angustiado, informaciones sobre cualquier cosa extraordinaria y notable que hubieran observado. Estos especialistas de la simbólica religiosa mexica tienen que confesar que no han visto nada, que no saben nada e incluso que no entienden el sentido de las preguntas angustiadas de Motecuhzoma. ¿No es extraña esta respuesta, si el terror reina en todas partes a causa de presagios que nadie ha visto?[9]

No pretendemos, en conclusión, negar que, en décadas anteriores a la llegada de los españoles a Tenochtitlan, se haya observado un cometa, que se hayan agitado las aguas de la laguna o producido incendios mal explicados, nacimientos monstruosos, etc. Lo que pretendemos demostrar es que no hubo presagios —lo que es bien diferente—. Esto, a pesar de la

---

[9] M. León-Portilla, *La visión de los vencidos*, UNAM, México, 1971.

opinión de la mayor parte de los autores que admitieron el "presagio" o los "presagios" como hechos "históricamente observados", aunque a veces maticen un poco sus afirmaciones.

La actitud de aferrarse a la presencia del presagio y de los prodigios en la Conquista proviene de la función que desempeña el signo en sus discursos.

Hemos dicho ya que la primera función del signo en los textos modernos fue la de rendir cuenta de la fácil victoria sobre las sociedades precolombinas, de una manera "más adecuada", "más científica". Porque es evidente que, si no se cuestiona hoy la importancia histórica de las civilizaciones precolombinas, de sus "ciudades", sus instituciones centralizadas, su población industriosa y numerosa, no se explica tampoco con facilidad cómo un puñado de españoles arrastraron al caos y provocaron la aniquilación de civilizaciones milenarias, ni cómo pudieron destruir a ejércitos numerosos y, por fin, asegurar su dominación.

Esta función de justificación no se realiza si no sitúa a los indios —y en general a todas las otras civilizaciones y a una buena parte del pasado de la propia civilización occidental— en un sistema de explicaciones psicológicas que fueron gobernadas en su totalidad por el mito, la magia y la superstición; concepción que tiene una estrecha relación con la "mentalidad primitiva", argumento central de la antropología colonial desarrollada por los occidentales de fines del siglo XIX y principios del XX.

Estas dos funciones son, pues, complementarias. Por una parte, se insiste sobre el aspecto destructor y desorganizador de profecías, prodigios y presagios, sobre el traumatismo psicológico de lo desconocido, del maravilloso y extraño poder de las armas de fuego, etc. Pero, por otra, esta explicación sólo toma sentido, verdaderamente, porque todo el discurso sobre

la Conquista está inscrito en las artimañas discursivas de la mentalidad primitiva. Discursos que afirman que El Primitivo, todos los primitivos, vieron en todas partes a los "dioses", en los astros, en los fenómenos naturales, y también en lo deconocido, en los desconocidos y extraños blancos barbudos. Esta visión del primitivo permite asegurar que la deificación de los españoles fue en realidad una reacción de los indios. Trámite neto en el caso de P. Chaunu, J. Lafaye, incluso, de N. Wachtel, aunque, en este último, su opinión sea más matizada y ambigua:

> …el estupor de los indios reviste una forma particular: percibieron la aparición de los españoles como un retorno de los dioses. También conviene remarcar que esta interpretación no fue general y la ilusión, de todos modos, no durará mucho…[10]

Hagamos un breve resumen de lo que hemos venido diciendo, porque no se puede pretender más en la actualidad. Es ya un gran progreso aceptar que fue la superioridad técnica de las armas de fuego o las armaduras de fierro de los españoles lo que permitió subyugar a los imperios indios. Ahora bien, la explicación que ha ido tomando más y más fuerza, es una de tipo psicosociológico en la que no falta sino instalar un pseudodiscurso analítico que nos explicaría las reacciones indígenas con las compulsiones mórbidas y los complejos de autocastración de Motecuhzoma. La importancia del discurso psicológico fue creciendo en el discurso de la historia contemporánea sobre la Conquista, en particular en la vertiente llamada etnohistórica, corriente que da una importancia exa-

---

[10] Nathan Wachtel, *La visión des vaincus*, Bibl. Des Histoires, Gallimard, París, 1971, p. 42.

gerada a las explicaciones de las reacciones psicológicas de los precolombinos, enfrentados a la interpretación de profecías, prodigios y presagios. Exageración que juega para nosotros el papel revelador del lugar donde se sitúa el nuevo discurso sobre el indio y sobre su reacción frente a la intrusión española.

Este nuevo discurso se articula sobre un cierto número de proposiciones en general no demostradas, pero cuya solidaridad compone un conjunto en apariencia seductor, coherente y sólido. Pero si no abandonamos nuestra actitud "criticona" sobre la funcionalidad misma de ese sistema, rápidamente el hermoso edificio entero vacila y se derrumba. Esta sería la secuencia del desastre:

1. Los indios viven en el mito porque son primitivos.
2. El mito prevé la posibilidad del retorno del héroe civilizador: Quetzalcóatl, Kukulkán, Viracocha… (curiosamente siempre estos dioses esperados son blancos).
3. Una serie de profecías antiguas anuncian el fin de la dominación azteca.
4. Una serie de presagios (negativos) desorganizan e inquietan a los indios.
5. Los españoles que desembarcan son asimilados a los dioses.
6. Los indios enloquecen y se paralizan.
7. Conclusión: los españoles vencerán fácilmente.

A primera vista se puede constatar una cierta coherencia en la explicación; aunque, de hecho, ésta no siempre satisface por completo a ciertos autores. Pero las dudas se refieren, en general, sólo a uno o dos elementos, en particular a los puntos 4 y 5. Así, el camino de la duda de N. Wachtel es muy intere-

sante: "pudo ser que los presagios hayan sido inventados después, por lo menos atestiguando el esfuerzo por interpretar el acontecimiento…".[11] Destaca lo bien que funciona el sistema porque aquí la duda sobre uno de los elementos, el cuarto, sirve no para desechar al sistema, sino para reforzar el paradigma primero, ya que en esta opción, la tentativa de interpretación que elaboran los indios no puede hacerse más que en el mito, no puede salir del pensamiento mítico, considerado aquí como primitivo.

Se tiende, pues, a poner en duda un elemento del sistema, pero de manera autónoma, aislada, no en tanto parte relacionada de un conjunto, de tal modo que éste permanece completo y fuera del alcance de la duda crítica.

El cuestionamiento sobre el punto quinto es general, sobre todo cuando se refiere a lo que pasó después de algunos meses de convivencia entre españoles e "indios". Sin embargo, algunos autores, como P. Chaunu,[12] aceptan la asimilación a los dioses incluso hasta la "Noche triste", pues, en efecto, muy pronto "la actitud de los españoles no es aquella que debieron tener los dioses" (¿es necesario más?).

Pero nadie nos ha dicho tampoco qué actitud esperaban, o habrían esperado, los "indios" de los "dioses". No entraremos aquí en las ambigüedades y rodeos que los especialistas del panteón azteca nos ofrecen cuando oponen la religión sangrienta de Huitzilopochtli (casi "totalitaria", escribirá L. Sejournée) a un héroe civilizador pacífico y bondadoso como Quetzalcóatl. Aunque la mayoría de los autores piensan que,

---

[11] Nathan Wachtel, *op. cit.*, p. 38.

[12] Pierre Chaunu, *Conquêtes et exploitation des Nouveaux Mondes*, Nouvelle Clio, PUF, París, p. 157.

muy pronto, la opinión sobre la divinidad de los españoles será abandonada por los mexicas (¿y los cempoaltecas y los tlaxcaltecas qué?), estos autores siguieron utilizando esta mecánica general de explicación para acreditar la desorganización interna del mundo azteca.

La tradición "mexica", que es la que conserva el mayor número de elementos de esta asimilación de los españoles a los dioses, nos presenta también un gran número de referencias que describen cómo los indios intentaron comprobar si los españoles eran mortales o de origen divino. En este punto también una sana reflexión habría podido inducir a los investigadores modernos a intentar comprender en qué pudo consistir esta divinización de los españoles que necesitaba ser comprobada o que podía portar en ella la duda. Además, después de todos los trabajos que se desarrollaron en los últimos años sobre la mitología antigua de Europa, podemos hacer la pregunta pertinente: ¿qué quería decir "dios" para un "indio"?

Primeras conclusiones

Aunque parezca un poco cansado y repetitivo, nos parece importante resumir lo que intentamos plantear hasta aquí.

Hay que tener claro que toda esta construcción mítico-psicológica, desarrollada en las últimas décadas, no tuvo otros objetivos sino explicar las "increíbles" victorias españolas. La primera fase fue restablecer justamente la magnitud de este encuentro. En tanto se afirmó que la América precolombina estaba poco poblada, las batallas contra innumerables poblaciones salvajes pudieron ser rechazadas en la fábula épica o la vanagloria militar española. Pero, a partir del momento en que se admite, con la Escuela de Chicago y los antiguos cronistas, que América estaba poblada, muy poblada, se pasó de

nuevo al problema de la conquista, pero en otros términos, diferentes de aquellos que presumían una aventura militar contra poblaciones escasas y técnicamente poco desarrolladas.

La diferencia tecnológica, el genio militar y político, las epidemias, la traición, todos estos factores, en fin, no pudieron explicar en su totalidad este acontecimiento. Los historiadores intentaron encontrar una respuesta satisfactoria en otros campos del saber y de hecho recurrieron a la etnología… pero cuando creyeron hacer una etnohistoria americana, se vieron ante el riesgo de no hacer más que una mala psicología etnohistórica, colonialista y decimonónica.

Es también muy posible que esta dificultad para comprender este momento tan importante para el destino del Continente Americano provenga del uso inconsiderado o al menos sin reflexión teórica previa suficiente de palabras como victoria militar, alianza, emperador, dios, etc. Estas expresiones pueden ser explicitadas en el discurso histórico occidental pues se refieren a leyes de la guerra, a concepciones estratégicas y especiales bien conocidas y explicadas, pero resulta también posible que no representen nada para el mundo indígena de la época. Es también verosímil que un día sea necesario revisar, de manera más profunda, la noción de victoria. Esta revisión tendría como primer resultado, pensar de nuevo la conquista de México y, más allá de este hecho coyuntural trágico y fundamental para América, la manera como la intrusión del logos occidental disgrega y aniquila las otras experiencias histórico-culturales, así como el hecho de que este mismo logos da cuenta de ella en sus diferentes formas discursivas de autolegitimación. Uno de los objetivos que nos proponemos en este trabajo tiene esta perspectiva: desembarazar a la conquista de todo el aspecto psicologizante que impone una pantalla de humo sobre la comprensión de ese momento histórico esencial.

¿Signos?, ¿cuáles signos?

Si recordamos los primeros elementos constitutivos de lo que hemos llamado el mito occidental de legitimación de los americanos, nos daremos cuenta de que no se trata de un discurso interpretativo de acontecimientos históricamente fechados, que los textos nos presentan inscritos en una historicidad clara, como intentan hacernoslo creer algunos autores. En general, en los textos del siglo XVI no hay preocupaciones de lugares, de fechas, de coherencias en el tiempo y en el espacio, sobre la aparición de estos signos y, así, los textos contienen un cierto número de contradicciones que pocos autores pueden explicarnos.

Lo primero que hay que subrayar es que la serie de signos y de presagios que nos presentan los textos "indígenas" son un número en extremo reducido: menos de una docena. Lo más notable, sin embargo, es que esos signos se extienden sobre un periodo que varía, según las fuentes, entre diez y diecisiete años, lo que en realidad no es mucho tiempo. Y, para creer que estos escasos signos fuesen capaces de provocar algo, es necesario, para nuestros autores, suponer en la conciencia indígena una extraordinaria "sensibilidad a los prodigios" para que estos acontecimientos aislados fueran agrupados en un conjunto, estructurando poco a poco un pánico universal.

Los signos, ¿cuáles son?

Para este primer acercamiento a los textos originales de los presagios, utilizaremos la versión más difundida de los denominados Informantes de Sahagún, la que popularizó Miguel León-Portilla en *La visión de los vencidos.*[13]

---

[13] Los Informantes de Sahagún, *La visión de los vencidos, op. cit.,* pp. 2-5.

> Primer presagio funesto: Diez años antes de venir los españoles primeramente se mostró un funesto presagio en el cielo. Una como espiga de fuego, una como llama de fuego… Pues cuando se mostraba había alboroto general: se daban palmadas en los labios las gentes, había un gran azoro; hacían interminables comentarios.

Una primera reflexión sobre este texto nos dirige a la probabilidad del paso de un cometa en el cielo del Anáhuac que los recientes conocimientos acumulados por la arqueoastronomía podrían esclarecer. Todavía no puede considerarse como pánico una reacción a un acontecimiento que suscitó comentarios sin fin. Y el hecho de golpearse la boca nos remite probablemente a una visión simbólica que parece ser más semita que americana.

> Segundo presagio funesto que sucedió aquí en México: Por su propia cuenta se abrasó en llamas, se prendió en fuego: nadie tal vez le puso fuego, sino por su espontánea acción ardió la casa de Huitzilopochtli: se llamaba su sitio divino, el sitio denominado "Tlacatecan" (casa de mando). De adentro salen acá las llamas de fuego… Al momento hubo vocerío estruendoso; dicen: "¡Mexicanos, venid de prisa: se apagará! ¡Traed vuestros cántaros!… Pero cuando le echaban agua, cuando intentaban apagarlo, sólo se enardecía flameando más. No pudo apagarse: del todo ardió.

No es la primera vez en la historia que se quema un templo; los incendios urbanos son frecuentes en todas las sociedades urbanas preindustriales que utilizan la madera y la paja como elementos básicos de construcción; la historia recuerda el espectacular incendio de Roma, bajo Nerón, o el de Londres e incluso, en una zona urbanizada como el Valle de Tenochtitlan, éste no fue probablemente el primero, aunque el hecho de que destruyese el templo del dios principal lo convierte en un desastre más simbólico.

> Tercer presagio funesto: Fue herido por un rayo un templo. Sólo de paja era: en donde se llama "Tzumulco". El templo de Xiuhtecuhtli. No llovía recio, sólo lloviznaba levemente. Así, se tuvo por presagio; decían de este modo: "No más fue golpe de Sol." Tampoco se oyó el trueno.

La primera lectura es allí bastante clara: un rayo cae sobre un templo cubierto de paja y provoca un incendio. La nota de pie de página de Miguel León-Portilla nos informa que este templo formaba parte del recinto del Templo Mayor, lo que da un relieve particular al incidente. Por otra parte, sabemos que los "templos" mexicanos estaban construidos sobre pirámides, sobre las que hay poco espacio para un gran número de techos. Así, la lectura prodigiosa no proviene tanto del fuego sino de la voluntad del Sol asimilado a una potencia divina que decide advertir sobre algo.

> Cuarto presagio funesto: Cuando había aún Sol, cayó un fuego. En tres partes dividido: salió de donde el Sol se mete: iba derecho viendo a donde sale el Sol: como si fuera brasa… Y cuando fue visto, hubo gran alboroto: como si estuvieran tocando cascabeles.

La aparición de grandes meteoritos a plena luz del día puede sorprender a cualquier población y se puede recordar porque la memoria social registra el fenómeno. Pero lo que una lectura ingenua comprende mal es la última parte de este presagio. La aparición de meteoritos puede acompañarse de brasas y chispas, como del ruido hecho por los meteoritos entrando en las capas densas de la atmósfera, pero extraña el ruido de cascabeles.

> Quinto presagio funesto: Hirvió el agua: el viento la hizo alborotarse hirviendo. Como si hirviera en furia, como si en pedazos se rompiera al revolverse. Fue su impulso muy lejos, se levantó muy

> alto. Llegó a los fundamentos de las casas: y derruidas las casas, se anegaron en agua. Eso fue en la laguna que está junto a nosotros.

La laguna pudo ser agitada por una tormenta o por el viento, o cualquier otro fenómeno atmosférico frecuente en la región. Es posible también que el agua del lago haya sido movida no sólo por la acción del viento, sino por movimientos sísmicos o deslizamientos de tierras dentro de la laguna…

> Sexto presagio funesto: Muchas veces se oía: una mujer lloraba; iba gritando por la noche; andaba dando grandes gritos: ¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos! Y a veces decía: Hijitos míos, ¿a dónde os llevaré?

Este presagio es, a la vez, el más simple y el más complejo puesto que oír a una mujer llorando o gritando en la noche, no tiene en sí nada en verdad extraordinario, pero ver ese hecho trivial ascendido al estatus de presagio tiende a darle un extraño poder de preparación profética, de "pájaro de mal agüero".

> Séptimo presagio funesto: Muchas veces se atrapaba, se cogía algo en redes. Los que trabajaban en el agua cogieron cierto pájaro ceniciento, como si fuera grulla. Luego lo llevaron a mostrar a Motecuhzoma, en la Casa de lo Negro (casa de estudio mágico).
>
> Había llegado el Sol a su apogeo: era el mediodía. Había uno como espejo en la mollera del pájaro, como rodaja de huso, en espiral y en rejuego: era como si estuviera perforado en su medianía. Allí se veía el cielo: las estrellas, el mastelejo. Y Motecuhzoma lo tuvo a muy mal presagio cuando vió las estrellas y el mastelejo.
>
> Pero cuando vio por segunda vez la mollera del pájaro, nuevamente vio allá, en lontananza; como si algunas personas vinieran

de prisa; bien estiradas; dando empellones. Se hacían la guerra unos a otros, y los traían a cuestas unos como venados.

Al momento llamó a sus magos, a sus sabios. Les dijo: ¿No sabéis: qué es lo que he visto? ¡Unas como personas que están en pie y agitándose!… Pero ellos, queriendo dar respuesta, se pusieron a ver: desapareció todo: nada vieron.

Que los habitantes de la laguna hayan cazado un ave acuática, no es extraño, si consideramos los millones de seres volátiles que poblaban el conjunto lacustre, en particular durante los meses de invierno. Que entre estos millones se encontraran algunas con deformaciones de la cresta o del cráneo, hasta aquí, nada hay de extraordinario; pero lo que no se entiende es por qué estos pescadores llevaron esta ave a su *tlahtoani*. ¿Era tan extraordinaria como para ser presentada al terrible e inaccesible Motecuhzoma? Todo este presagio sería probablemente el que con mayor facilidad desecharía una crítica racionalista simplona. En cuanto a las visiones del *tlahtoani* en su cresta, serían consideradas sólo como las de un primitivo fanático.

Octavo presagio: Muchas veces se mostraban a la gente hombres deformes, personas monstruosas. De dos cabezas, pero un solo cuerpo. Las llevaban a la Casa de lo Negro; se las mostraban a Motecuhzoma. Cuando las había visto, luego desaparecían….

A semejanza de los poderosos de Occidente, que gustaban rodearse de enanos y contrahechos, se podría pensar que Motecuhzoma gustaba también de rodearse de los productos que los juegos monstruosos de la naturaleza engendraba a veces… aunque no se comprende muy bien por qué desaparecían después.

He aquí, pues, los famosos presagios, los prodigios extraordinarios citados por los "informantes" de Sahagún y retoma-

dos en la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo o por Fray Diego Durán, entre otros. He aquí, pues, los presagios que prepararon y ayudaron, según la mayoría de los especialistas, a la penetración española, desorganizando todo el imperio azteca. Estos escasos presagios, aun si se añade alguno que otro olvidado por los "informantes" de Sahagún, hubieran sido capaces de construir una mecánica del miedo y del terror, única capaz de explicarnos cómo se derrumba una cultura, cómo un emperador mexica —que se nos describe, por otro lado, en su juventud tan poderoso y tan valiente— puede llegar a ser tan indeciso y tan cobarde. Mecánica de miedo que se estructura sobre una especie de malestar y de inquietudes metafísicas, que se apoya sobre y al interior del mito del regreso de la Serpiente Emplumada, sobre y en la realización de las antiguas profecías.

Es evidente que la primera lectura ingenua, más o menos racionalista, no nos permite entender esta brutal reacción indígena. Al contrario, no se ve qué hay en verdad de extraordinario en estos acontecimientos, poco numerosos, para unas civilizaciones tan desarrolladas como las precolombinas de la Meseta Central. Civilizaciones que habían sabido desarrollar un cómputo astral, base de diversos calendarios, y que muy probablemente conocían la naturaleza de los cometas y que también habían desarrollado un corpus científico general suficiente para permitirles la construcción y el mantenimiento de una maravillosa ciudad en un medio acuático. Es probable que los conocimientos acumulados por los precolombinos les hayan permitido dominar una física elemental, suficiente para comprender la mayoría de los grandes fenómenos de la naturaleza.

Inútil repetir que esta primera lectura racionalista e inocente, que se puede practicar sobre los textos de los presagios

solos, no nos permite comprender cómo se pudo generar tal movimiento de pánico para derrumbar un imperio joven y en plena expansión.

Pero, aunque muchos estarían de acuerdo con lo que acabamos de decir, es esta lectura inocente, primitiva a su vez, podríamos decir, la que practican con más o menos éxito la mayoría de los autores. Aunque es cierto que no hay una total unanimidad entre ellos y, como ya lo hemos señalado, aunque esta lectura se haga con matices en apariencia diferentes, como en el caso de N. Wachtel cuando admite "que los presagios pueden haber sido inventados *a posteriori*", de cualquier modo no se trata de una diferencia real; porque un presagio siempre se escribe *a posteriori*, es algo reconocido, que toma sentido sólo después de que el evento que se supone anunciaba se ha realizado, como dice Ixtlilxóchitl hablando de presagios y profecías: "Y otras muchas profecías que después muy a las claras se vieron".

Antes, el presagio es sólo, en el mejor de los casos, un presigno, la posibilidad de algo indefinido, sin contenido real, que tomará sentido, su sentido, sólo en un evento por realizarse. Además, y finalmente, es el discurso sobre el evento en cuestión el que en realidad dará una existencia y un sentido al presagio. También es evidente que esta ordenación simbólica a través del discurso no puede hacerse sin todo un sistema de referencias simbólico-culturales específicas del conjunto cultural en el cual se desarrollan, tanto los emisores como los receptores del mensaje "presagio". Pero, a la vez, debemos tener en cuenta que es este conjunto el que definirá al mismo tiempo la posibilidad y la forma discursiva que tomará el relato augural y su impacto social. Y si, en efecto, la mayor parte de los autores nos hablan de los signos y de los presagios, utilizándolos para construir explicaciones histórí-

cas generales, no nos hablan casi nunca del sistema de referencias por el que un elemento natural o humano se inscribió como signo o presagio. Porque, debemos considerar, sólo hay signos si alguien cree en ellos. Es a ese alguien a quien nos gustaría identificar en este estudio.

Intentando resumir ahora nuestro andar en la búsqueda del sentido de los "signos", podemos intentar una serie de conclusiones preliminares:

Una lectura antropológica ingenua y literal de esos textos no nos permite comprender realmente qué nos dicen.

El discurso histórico sobre estos textos no nos explicita ni el funcionamiento de los sistemas simbólicos en juego, ni la ambigüedad aparente de los mismos reportados por los "informantes" de Sahagún.

Por otra parte, pensamos que una lectura atenta, semiótica, por ejemplo, estructural, tampoco nos permitiría alcanzar el nivel de construcción simbólica subyacente, ni nos permitiría comprender qué significan en realidad esos textos.

Así, abandonando la vía tortuosa que se limitaba a estudiar los prodigios, uno a uno, para tratar de medir el "impacto" que habría podido tener cada uno de ellos en la psiqué de los testigos, hemos sido inducidos a investigar si ha podido existir otra lectura del texto de esos prodigios; lectura que buscaría hacer patente el funcionamiento interno del conjunto de estos textos en relación con el lugar donde se originan, es decir, considerándolas como relaciones históricas producidas por la cultura del siglo XVI y explicitando para sus contemporáneos la Conquista de México-Tenochtitlan. Y si estamos de acuerdo con la hipótesis general de este trabajo, que postula que estos textos no son resultado de una inteligibilidad de la razón histórica, tal como se practica desde el siglo XIX, sino más bien producidos por un proceso de legiti-

mación teológica que ordenaba el conjunto de las prácticas culturales en el siglo XVI, llegaremos a pensar que toda esta construcción simbólica (profecías, presagios, prodigios, llegada de dioses, destrucción, hambre, exilio, esclavitud…) está encargada de introducirnos a una escatología cuyo fin es describir y justificar el ineluctable fin del imperio azteca. Pero, aunque lo parezca, la escatología cristiana no está orientada hacia el pasado. La descripción del apocalipsis no tiene como finalidad tanto describirnos la desaparición de un imperio como el de introducirnos al principio de una nueva época que, además, sería el tiempo histórico en el cual estos textos son redactados y funcionan.

No debemos olvidar que estos textos, que son, en general, de una densidad dramática terrible, no lo son de desesperación sino de fantásticas buenas nuevas.

Esta escatología, necesaria e ineluctable, acorde con los mitos cristianos medievales más fundamentales, es también por eso un discurso de redención, de renovación y de esperanza, lo que explica, de hecho, el tono vehemente del discurso que relata la desolación de Tenochtitlan y su destrucción; importa poco lo que va a ser destruido, interesa en esencia que comienza una nueva etapa, de una calidad infinitamente superior.

La descripción pormenorizada de la caída y el fin de Tenochtitlan y el del imperio y el anuncio reiterativo de esa destrucción son también la prueba y la esperanza de la Nueva Tenochtitlan cristiana, bajo un nuevo dios, bajo un nuevo amo. Es en este sentido en el que estos textos son una justificación del nuevo orden social que se impone después de la Conquista.

En esta perspectiva se explicita el mensaje contenido en los presagios. Así, en el segundo presagio se entiende con cla-

ridad cómo una parte del Templo Mayor no pudo sino "arder por sí mismo". Dar a este incendio un origen humano o accidental obligaría a explicar la destrucción en términos de sacrilegio, acontecimiento altamente improbable por estar en contradicción con la gran religiosidad que los mismos textos atribuyen a los indios, como condición *sine qua non* de su funcionamiento. Se trata aquí, pues, claramente, de la prefiguración de otra cosa: el templo ardió. Por la misma razón, por la misma voluntad que quemará la ciudad misma y destruirá el imperio de los dioses de las Indias.

Los siguientes detalles del presagio son bastante explícitos en este sentido: las llamas no vienen del exterior o de un artefacto que pudiera haber provocado el incendio, sino del interior mismo de las columnas. Desde adentro del templo, el "numen" de los dioses, espantado, toma la palabra y grita a los mexicas que vayan a salvar el lugar de sus cultos, pero el agua no sólo ya no tiene poder sobre este extraño fuego, sino que lo aviva; mientras más agua echan, más se intensifica el fuego.

Ninguna duda cabe de que se trata del ineluctable destino previsto de la muerte de los dioses mexicas. Aquí no hay intervención humana; el poder de lo que se anunció es tan fuerte que, a distancia, ya hace sentir su presencia, que no puede manifestarse más que por la desaparición del reino de los ídolos, es decir, en el fin del reino de Satanás sobre América.

Otro símbolo muy claro es la llegada de los meteoros del cuarto presagio. Este fuego que se divide en tres, borrando la huella del Sol en el cielo, anuncia clara y ruidosamente la sustitución de una religión solar por la de la Santa Trinidad. En cuanto al quinto, se podría recurrir al propio *Apocalipsis* de la Biblia o a San Jerónimo, en la enumeración de los quince signos con que, según la tradición hebraica, se anunció el fin de los tiempos y cuyo primer signo es: "el primer día, el

mar se elevará 40 codos por encima de las montañas y permanecerá inmóvil como un muro…”[14]

En los presagios séptimo y octavo aparece un figura simbólica fundamental que es Motecuhzoma. Pero será necesario no olvidar jamás que sólo él sabe qué es lo que vio; sólo él, nadie más que él, leyó los signos: “y Moctezuma vio un siniestro presagio…”, “…cuando él les hubo visto, desaparecieron…” La crónica de Álvaro Tezozómoc es muy explícita a este respecto:

> Dijo Moctezuma a sus nigromantes: “¿habéis visto algunas cosas en los cielos o en la tierra, en las cuevas, lagos de agua honda, puentes o manantiales de agua, algunas voces, como de mujer dolida, o de hombres; visiones, fantasmas u otras cosas de éstas?” Como no habían visto cosas de las que deseaba Motecuhzoma, ni de las que él les preguntaba daban razón, dijo al Petlacálcatl: “llevadme a estos bellacos y encerradlos en la cárcel…”[15]

El sistema constituido por este conjunto de signos sólo tiene coherencia porque concede a Motecuhzoma la intuición de lo que va a acontecer; un destino inevitable predijo el fin del imperio y los presagios son ya el signo y el principio de esa realización.

Motecuhzoma sintió el fin de su imperio, supo del retorno de Quetzalcóatl. De ahí la ausencia de reacciones que los textos han imputado a Motecuhzoma; de ahí, en cierto sentido, su aparente “traición”.

Así, para nosotros, el retrato que se puede construir con esos textos indígenas no es el de un bellaco o un cobarde, sino

---

[14] San Jerónimo, “Anales de los hebreos”, citado en J. de Voragine, *La légende dorée*, t. I, Garnier Flamarion, París, 1967, p. 31.

[15] A. Tezozómoc en *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, p. 13.

el de un Motecuhzoma vidente, un profeta, que nos parece más salido de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, o del *Libro de Jeremías* que de una inteligibilidad indígena o de un análisis psicológico contemporáneo.

Sólo Motecuhzoma supo, vio; ni sus ministros de culto fueron capaces de atisbar qué va a suceder; está, pues, solo. Algunos autores modernos no nos explican, ni mencionan siquiera, la contradicción que con claridad manifiestan estos textos y que, evidentemente, aminora o arruina casi en su totalidad las explicaciones psicologizantes de cierto discurso historiográfico sobre la Conquista de México.

El intertexto occidental y el eurocentrismo

En fin, creemos que en estos tiempos en los que casi todos los intelectuales progresistas latinoamericanos y europeos se proclaman en contra del eurocentrismo y por la liquidación de todas las formas de colonización económica, política o cultural, se debería reconsiderar, desde este simple punto de vista, ese impacto de los prodigios. Porque, en fin, atribuir demasiada importancia a esos eventos en el trauma de la conquista no es sino revelar un cierto menosprecio por esos indios que se pretende comprender y estudiar, ya que habría bastado cualquier acontecimiento, más o menos extraño, para hacer explotar las sociedades mesoamericanas.

Pero esto no es lo menos curioso. Este discurso sobre las antiguas profecías y sobre el retorno de los dioses civilizadores se encuentra no sólo en Mesoamérica, sino también en la América andina.

Aún más, debemos señalar que ese mito cristiano de fundación con la presencia de los dioses blancos por venir, se encuentra también bajo formas extrañamente parecidas en

relatos que describen en otras regiones del mundo, y han acompañado casi siempre a la penetración occidental. No tenemos la ingenuidad de creer, como N. Wachtel, que no hay en esto nada que no sea normal y que no hay de qué asombrarse:

> Mas no hay ahí nada pintoresco. Al contrario, estamos en presencia de un fenómeno muy general, a menudo descrito por los viajeros y los etnógrafos, no solamente en América, sino también en África y Oceanía, se trata del terror de los indígenas después de la aparición de esos seres desconocidos, los blancos…[16]

La conciencia tranquila e ingenua de esta universalidad bien entendida no debe ser considerada ni un sólo instante como reflejo de una realidad cualquiera. Esta universalidad no es posible sino porque el mismo discurso de los primitivos, del indígena, supone y exige para su funcionamiento una universalidad en el mito: "los indígenas", dirá Wachtel, que incluyen en la misma palabra indios americanos, indios africanos, indios oceánicos…

Esta universalidad del mito de la esperanza del dios blanco no es otra cosa que la suficiencia de una civilización que se complace desde su nacimiento en un narcicismo sin complejo y que se nutre de la destrucción y de la negación de otras experiencias humanas. Es también notable que esta construcción no se estructure de una manera especial coherente, sino que florezca en particular en las regiones administradas directamente por los "blancos", mientras que los mitos de las regiones periféricas de los grandes centros ocupados apenas muestran trazos de ella. Inútil buscar tal mito entre los chichimecas, al norte de México, o entre los araucanos del sur de

---

[16] N. Wachtel, *op. cit.*, p. 51.

Chile, que resistieron con éxito, durante mucho tiempo, a la penetración española. Existe una fuerte correlación entre la existencia de esta construcción mítica y la dominación occidental. En el caso presente, la dominación española debe ser capaz de rendirnos cuentas de la presencia universal de dicha construcción. Se engañan o autoengañan, con más o menos buena fe, los que afirman que esta construcción se inscribe en una simbología indígena.

Hay en la base de este error de apreciación, el olvido de elucidar el lugar desde donde hacen la pregunta sobre el mito. Todas las culturas que el Occidente "encuentra" se reúnen en un lugar teórico único, ocultando más o menos bien que ese espacio común está construido en gran parte sobre una antropología negativa que no se explicita más que respecto al logos de Occidente ordenando y diciendo el mundo. No es aquí el lugar para explicitar los problemas fundamentales que hacen entrever la existencia de esta antropología negativa en cuanto a una epistemología de los saberes histórico y antropológico. "La participación del saber" inaugurado a fines del siglo XVIII permitió la emergencia, en un mismo movimiento, de la historia científica y su negación: la antropología, como historia vergonzosa de los pueblos sin historia. La ciencia histórica en México no ha enfrentado aún esta crisis de madurez, de responder a la pregunta de cómo es posible hacer una historia de los pueblos sin historia, de su pasado lejano; de cómo dejar de hacer una antropología que no sea más que un discurso de la negación de estas experiencias y lograr hacerlas entrar en el corpus de la historia universal.

Para rematar, para los escépticos, nos gustaría llamar como testigo a este proceso que deseamos instituir en contra de una interpretación errónea de la historia americana, a uno de los más grandes especialistas de la historia medieval occi-

dental, J. Le Goff, quien expuso las características del pensamiento escatológico medieval.[17]

> …Recordemos el extraordinario cortejo de prodigios geográficos y metereológicos que acompañan a este relato ejemplar de la venida del último día. Así, se encuentran ahí los prodigios de la tradición grecorromana ligados tanto al mundo uranio como al mundo estoniano, ahí se alimentó una excepcional sensibilidad de los hombres de la Edad Media a esos signos naturales portadores para ellos tanto de espantos como de promesas. Cometas, lluvia de lodo, estrellas fugaces, temblores, maremotos desencadenaron un miedo colectivo pero, más que al cataclismo natural en sí, temían al fin del mundo que éstos pudieran anunciar. Pero esos signos son —más allá del tiempo, del infortunio y del terror— un mensaje de esperanza aguardando la resurrección final…[18]

Y más adelante agrega:

> …la ciencia misma (de la Edad Media) prefiere claramente como su objeto de atención, lo excepcional, "la maravilla", los prodigios, terremotos, cometas, eclipses; tales son los objetos dignos de admiración y de estudio. El arte y la ciencia de la Edad Media abordaron al hombre por el extraño rodeo de los monstruos…[19]

Duby nos confirma esto en su obra sobre los terrores del Año Mil, citando a los "analistas" medievales Raúl Glaber o Adhemar de Chabanes:

> Durante el reinado del rey Roberto, apareció en el cielo, por el lado de Occidente, una de esas estrellas que llaman cometa; el fenómeno comenzó en el mes de septiembre, una tarde a la caída

---

[17] J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident Médieval*, Arthaud, París, 1972, p. 245.

[18] *Ibid.,* p. 402.

[19] G. Duby, *op. cit.*, p. 106.

> de la noche, y duró más de tres meses, con un resplandor muy vivo; llenaba con su luz una amplia porción del cielo y se escondía después del canto del gallo. Lo que sin embargo es seguro, es que, cada vez que los hombres ven que se produce en el mundo un prodigio de esta especie, poco después se abate sobre ellos cualquier cosa asombrosa y terrible…[20]

Pero no sería preciso creer que la importancia simbólica de esos "signos" desapareció con la Edad Media. Esa misma veta simbólica funciona a la perfección en los siglos XVI y XVII, e incluso en el tan ilustrado siglo XVIII, y no es raro encontrarla muy a menudo aun hasta el siglo XIX.

Por eso no es extraño hallar esta construcción simbólica en diversos tiempos y lugares. Así, el puritano Cotton Mather nos garantiza que antes de la "guerra del rey Felipe", quien inaugura contra los colonos ingleses una de las primeras ofensivas generales:

> Durante el eclipse de luna apareció una cabellera india al centro del astro invisible, se destacó en el cielo un arco indio, el viento gimió como silbido de flecha, fueron escuchadas cabalgatas en el cielo y los aullidos de los lobos fueron profecías de desgracias…[21]

La "indianización" de ciertos presagios no impide una sistematización de los prodigios idénticos a aquellos que hemos visto funcionar en la Edad Media cristiana siguiendo la tradición grecolatina o la colonial "indígena" española.

Nuestra hipótesis es, pues, que existe una relación entre esas construcciones simbólicas y la presencia occidental. La reproducción sistemática de ese discurso nos pareció dema-

---

[20] Elmire Zolla, *Le chamanisme indien*, Gallimard, París, 1969, p. 64.
[21] Cotton Mather en *Le chamanisme indien*, Gallimard, París, 1969, p. 132.

siado frecuente como para que no se hubiera introducido en estas “observaciones” un error sistemático debido a las condiciones de observación de esa muestra. Por otra parte, no se trataba tampoco aquí de dejarse encerrar en una polémica de tipo “difusionistas contra estructuralistas”. De hecho, el problema es mucho más prosaico y se reducía, al principio de nuestra investigación, a una simple cuestión: saber quién habla en esos símbolos. Ya veremos que jamás son los indígenas.

Segunda vuelta
SIGNOS, PRESAGIOS Y PROFECÍAS

Clío, hoy vieja y racionalista, desprecia los presagios e incluso agrega de mal humor: son hechos para los inocentes y los imbéciles que las elites manipulan. Pero, a pesar de todo y además, un poco perdida, jamás llega a saber con claridad en este renglón dónde está. Es entonces cuando Cicerón y nuestro autor tratan, con el ejemplo de los auspicios romanos, de explicar que no le ayuda en nada separar lo sagrado de lo profano, ni vestirse con los harapos de la mentalidad primitiva. ¿Quién manipula a quién? Los signos no son los que ella piensa ni están en donde ella cree.

Hay, pues, "signos" en los "textos indígenas" de la Conquista, "signos" que se recuperan, se integran y se repiten en los discursos de la historia contemporánea. ¿Cómo analizar el paso de los signos del primer tipo de discurso al segundo? Y, antes que nada, ¿cómo comprender el primer sentido del signo en el texto de fundación del discurso americano? Tales son los problemas que ahora debemos resolver.

Los discursos de la historia antigua americana sobre los signos, presagios, augurios, son muy ambiguos y probablemente no estamos capacitados, de manera inmediata, a cinco siglos de distancia, para entenderlos ni para dar cuenta de la coherencia simbólica que existe entre ellos.

Antes de analizar qué hay para "los practicantes contemporáneos del signo", detrás de la creencia en este conjunto de "signos" contenidos en los "textos indios", nos parece necesario

intentar comprender la ambigüedad fundamental de la posición de la ciencia histórica frente a los prodigios, presagios, augurios, etc. y, más en general, frente a todos los "signos".

El ejemplo que hemos elegido para mostrar esta ambigüedad de la práctica historiográfica cintífica no es anodino, porque se trata de la religión augural romana, en la que pensamos encontrar elementos que permanecieron constantes en el pensamiento medieval y sirvieron de modelo discursivo para la construcción de los "signos indígenas". Podríamos todavía encontrar profundas huellas de esas tradiciones romanas y, más en general mediterráneas, aún vivas en la actualidad.

Es evidente que el objetivo verdadero de este capítulo no es la religión y la adivinación antiguas, sino la forma en que se encuentra tratada y deformada en un tipo de discurso que construyó en un tiempo la ciencia histórica sobre ella.

Los especialistas de la Antigüedad encontrarán aquí muchos errores de detalles, olvidos e innumerables fallas. De antemano conocemos los límites de este ensayo. Pero, si creemos necesario tratar la adivinación y el prodigio en la tradición antigua, no es sólo por la razón ya mencionada —la de que nuestra propia civilización está aún impregnada por estas prácticas simbólicas— sino sobre todo porque el discurso de la historia sobre el signo, romano en este caso, se presenta como un discurso con pretensión universal, proporcionando un modelo cómodo para el análisis de otros hechos de tipo religioso. Nos parece semejante al discurso sobre el sentido y el signo religioso elaborado en otros espacios del saber, en especial por la etnología, sobre la religión de los "primitivos", o sobre lo que aquí nos interesa directamente, en la elaboración de la interpretación clásica americanista "de los signos y presagios" que precedieron a la conquista española en América.

Es por eso que los discursos elaborados por Raymond Bloch[1] sobre la religión romana antigua y el de Wachtel sobre las reacciones religiosas de los precolombinos, nos parecen proceder de un mismo discurso y, por lo tanto, no es ningún azar si uno se apoya en la autoridad de Durkheim y el otro, en la de Lévy-Bruhl.

Lo que aquí nos gustaría hacer es:

1. Mostrar todo lo erróneo y excesivo del discurso construido sobre el signo en la religión de la Antigüedad grecolatina.
2. Denunciar los comportamientos psicológicos que este discurso construye e induce "lógicamente" a partir de sus efectos.

Para analizar el discurso de la historia sobre el signo/prodigio en la Antigüedad grecolatina utilizaremos en particular el sostenido por Bloch en *Los prodigios en la Antigüedad clásica*, modelo de un tipo de historiografía generalizada en su época. Nos parece que su particular concepción del signo en la religión romana se articula sobre un cierto número de niveles que conviene enunciar y denunciar.

Religión y manipulación

Un primer nivel de discurso tiende a mostrarnos que el "prodigio" está manipulado y que ciertos grupos sociales organizan, a sabiendas, simulacros y palinodias —a los que no se adhieren— con el fin de tener ascendiente sobre las masas.

---

[1] Raymond Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, PUF, París, 1963.

Esta visión está muy difundida en las ciencias históricas, cuando éstas son confrontadas con el análisis de los fenómenos religiosos. G. Gusdorf hace remontar esta actitud doble frente a la religión a Averroes y el averroísmo: "Esta prudencia (de Averroes) permitió atribuirle una doctrina de la doble verdad de la que se encuentran a menudo huellas en la historia del pensamiento occidental".[2]

Habría una verdad popular reservada a los simples, saludable para el orden social y, al mismo tiempo, una de orden superior, una verdad diferente, no concordante con la primera, al menos en apariencia, y a la cual se aproximan sólo los que son "dignos":

> Se puede inferir que probablemente en el espíritu del profeta, las dos verdades no hayan hecho sino una. Lo que es cierto, es que es bueno que haya una religión para los humildes ante cuyos ojos el prudente evita hacer escándalos formulando cuestiones inútiles...[3]

Si bien es cierto que a lo largo de la Edad Media podemos rastrear a espíritus agudos que buscaron esclarecer ciertas partes del dogma y de los misterios, particularmente espesos en aquella época de la religión cristiana y que se dieron cuenta de la dificultad de transmitir sus reflexiones a los simples, entre los que incluimos aquí a la mayor parte del clero; esto no quiere decir que hayan tenido la idea de pensar que sus coetáneos debían ser excluidos de la riqueza de sus pensamientos y de que existía la posibilidad de pensar una religión

---

[2] G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines. Antiquité, Moyen Age. Renaissance*, Payot, París, 1967, p. 217.

[3] G. Gusdorf, *Dieu, la nature et l'homme au siécle des Lumiéres*, Payot, París, 1972, p. 31.

de doble piso: uno para el pueblo, el otro para los iniciados, los elegidos del espíritu.

El caso de las herejías medievales está ahí para mostrarnos que los pensadores no se quedaron callados, ni intentaron guardar sólo para sus pares en inteligencia sus investigaciones. La profunda unidad que los investigadores modernos encuentran en la cultura popular y en la culta eclesiástica, así como la dinámica global que anima el conocimiento religioso occidental durante estos siglos conocidos como "oscuros", prueba que muy probablemente esta idea de la "doble verdad" no es medieval.

En lo personal, pensamos que esta idea de la doble religión o de la doble actitud religiosa es más bien reciente y que data apenas del siglo XVIII. Tiene poco que ver con el averroísmo (que convendría reconsiderar) y mucho más con el desarrollo de la ideología burguesa de los siglos XVII y XVIII, ya sea en Inglaterra o en Francia. Así, Locke escribe que el catolicismo debe:

> ...volver a ser una religión de acuerdo con las capacidades del vulgo y con el estado de los hombres que en este mundo están destinados a trabajar y a ir de lugar en lugar… La mayor parte de la humanidad no tiene tiempo para dedicarlo al estudio, a la lógica o a las distinciones refinadas de la escuela. Cuando la mano se ata a la carga o a la laya es raro que la cabeza se eleve hasta nociones sublimes o que pueda ejercerse en los misterios del raciocinio.
>
> Deberíamos considerarnos afortunados si los hombres de ese rango (por no decir nada del otro sexo) llegan a comprender las proposiciones simples y un breve razonamiento sobre cuestiones familiares a su espíritu y relacionadas lo más posible a su experiencia cotidiana. Vayan un poco más allá y entonces confundirán a la mayor parte de la humanidad…[4]

---

[4] John Locke, *Works* (1759), pp. 585-586, citado por C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, Gallimard, París, 1971, p. 247.

Esta doble actitud frente al hecho religioso parece más o menos general en Francia en el Siglo de las Luces, pues, en la ideología burguesa que está construyéndose en esa época, existe la idea de que los dependientes, los proletarios, son incapaces de una vida plenamente racional y serán por eso incapaces de establecer reglas de conducta moral personal a la luz de la razón. Algo que Locke, por ejemplo, expuso escribiendo:

> [para] los jornaleros, los comerciantes, las hilanderas y las sirvientas de las fincas rurales… el único medio seguro para inducirlos a obedecer los mandamientos y a ponerlos en práctica, es presentándoselos en forma simple. La mayoría no puede saber, por eso debe creer…[5]

Pero este punto de vista no es sólo de Locke. Es también de Diderot, cuando redacta confidencialmente para Catalina de Rusia, emperatriz "ilustrada", su "Plan de una universidad para el gobierno de Rusia":

> El grueso de una nación permanecerá siempre ignorante, miedoso y en consecuencia supersticioso. El ateísmo puede ser la doctrina de una pequeña escuela, jamás la de un gran número de ciudadanos, menos aún de una nación poco civilizada. La creencia en la existencia de Dios para la base popular permanecerá pues siempre necesaria. ¿Quién sabe lo que esta masa popular, abandonada a sí misma, a su libre reflexión, pueda producir de monstruoso? Yo no conservaría, pues, a los curas como depositarios de la verdad, sino como obstáculos a posibles errores más monstruosos aún, no como preceptores de personas sensatas, sino como guardianes de los locos, y a sus iglesias las dejaría subsistir como los asilos o pequeñas casas de una especie de imbéciles que se volverán furiosos si se les desatiende por completo…[6]

---

[5] *Ibid.*, p. 247.

Se puede también confrontar el punto de vista de Diderot con el de Voltaire cuando aconseja:

> …distingue siempre al hombre que piensa del populacho que no está hecho para pensar. Si la costumbre te obliga a hacer una ceremonia ridícula en favor de este canalla y si en el camino te encuentras a cualquier persona de espíritu, adviérteles con un signo de la cabeza, con un guiño, que tú piensas como ellos, pero que es necesario no reírse…[7]

Encontraremos este tipo de análisis en la mayoría de las "elites intelectuales" de esta época; en Hume, lo mismo que en un financiero o político como Necker; en Rivarol,[8] así como en casi todos los enciclopedistas.

Ese es uno de los fundamentos de la ideología "de clase" de la burguesía que tiende a separar del poder político y económico a los proletarios, en nombre de una racionalidad menor y de naturaleza diferente.

La historia académica y científica está totalmente permeada por esta idea. Así, describirá a las elites y clases políticas dominantes como estetas, refinadas, cultas, razonables, científicas, mientras al pueblo como grosero, ignorante, supersticioso, "mágico". De esta forma, el esquema elaborado por la historia sobre la religión romana reproduce esta dicotomía

---

[6] Denis Diderot, "Plan de una universidad para el gobierno de Rusia (antes de 1776)" en *Obras de Diderot*, t. III, Assezat, p. 517, citado por G. Gusdorf, *Dieu…*, *op. cit.,* pp. 30 y 31.

[7] Voltaire, citado por G. Gusdorf, *ibid.,* p. 31.

[8] Rivarol escribe: "porque mi lacayo no me mate en el fondo de un bosque por miedo al diablo, no le quitaré tal freno a esa alma rústica, como no querré suprimir en él, el terror de la horca, no pudiendo hacer de él, un hombre honesto, hago un devoto"; en su segunda carta a M. Necker en *Obras,* t. II, 180: p. 133, citado por G. Gusdorf, *Dieu…*, *op. cit.*, p. 32.

frente a la religión augural: unas elites escépticas, más o menos "estoicas", se oponen a las poblaciones idólatras, supersticiosas, mágicas, arcaicas.

Este discurso de la manipulación está encargado de introducirnos a todo un discurso ideológico burgués, que de hecho funda una posible descripción de las sociedades y una teoría del poder, en el que la religión, agrupando a grandes rasgos todas las prácticas colectivas y simbólicas, nos es presentada como distinta y separada de la otra esfera, la del poder político y del individuo.

Así pues, coexistirían dos esferas paralelas y distintas: la de lo sagrado y la de lo profano. El prodigio será entonces una "irrupción de lo sagrado en el campo de lo profano"; irrupción cargada de todo el poder de los "dioses"; ella será pues la encargada de aterrorizar a los pueblos, puesto que éstos no parecen capaces de actuar razonablemente sino sólo bajo el látigo del terror.

Pero este nivel de análisis no puede tener consistencia aparente ni funcionar, sino porque detrás se perfila otro nivel de análisis, pues: "La conciencia inquieta de los pueblos, aterrorizados por el porvenir y el infinito poderío de los dioses busca constantemente los signos del porvenir".[9] Esta inseguridad cultural existencial de las masas, que proviene de su insuficiente racionalidad, se concreta en la búsqueda mágica de los prodigios como información sobre su destino, mientras que las clases cultivadas, si se presentan a veces a esas ceremonias populares, ven bien su puerilidad e ineficacia.

Para intentar responder a ese discurso ambiguo de la historia sobre "la religión antigua", nuestro análisis se divide en tres partes:

---

[9] R. Bloch, *op. cit.*, p. 18.

1. Religión, prodigio y manipulación
2. Sagrado y profano. El terror sagrado
3. Una doble actitud de comprensión del mundo

Religión, prodigio y manipulación

Raymond Bloch pretende que el prodigio pueda ser manipulado por ciertos grupos dominantes del poder político:

1. Directamente por la intermediación de los especialistas religiosos del Estado:

> Y sobre todo, los técnicos del auspicio tienen una gran libertad de acción en la elección de los momentos, en la delimitación del espacio de observación, en su derecho a rechazar tal o cual presagio. Lo mismo en ciertos casos, tuercen la mano —podríamos decir— a la divinidad. No era difícil para el efecto dirigir el apetito de los pollos sagrados encerrados en una jaula.[10]

2. Mediante la participación de grupos privados, por la voz de los adivinos dedicados al servicio doméstico de los poderosos, que pueden tener muchas ocasiones de multiplicar las manipulaciones en favor de intereses particulares.

Pero esto no significa nada en absoluto porque todo acto humano se inscribe siempre en una infinidad de dinámicas sociales y, en este sentido, no existirían actos simbólicos libres del contacto del enfrentamiento social. Pero para que haya una real y verdadera manipulación se necesita una con-

---

[10] R. Bloch, *op. cit.*, p. 81.

ciencia reflexiva que se mire a sí misma pensando y haciendo, pues la manipulación sugiere, para ser completa, un distanciamiento respecto al acto social o religioso considerado.

La ineluctable inscripción social del hecho religioso no autoriza a concluir que hayan existido actitudes y creencias diferentes, u otras en función de las clases sociales, como intenta sugerir Bloch. De hecho, aunque los prodigios puedan ser explotados por un grupo o una clase para su beneficio propio, huelga decir que no se pueden manipular ritos, objetos de culto, símbolos de explicación del mundo, sin quedar profundamente influidos por este material cultural. Esto, sin olvidar que el aspecto manipulatorio permitiría suponer duplicidad y maniqueísmo, y que nos enviaría a buscar las referencias implícitas en esta actitud a otra religión o a otro espacio que nadie describe.

Habría entonces que explicárnosla y a qué necesidades sociales y culturales corresponde, considerando además lo tortuoso que sería para una sociedad dada mantener, para el provecho exclusivo de una clase, un aparato religioso público y otro privado, con el único objeto de manipular a unas masas que, por lo demás, son perfectamente controladas por otro conjunto de mecanismos muy eficaces, jurídicos y sociales, tradicionales o coercitivos.

Repetir esta idea *ad infinitum* sería además dejarse engañar de modo consciente por un antiguo argumento de fundación del aparato de legitimación del cristianismo, que se encuentra en el mito de la "preparación evangélica" cuando afirma que las elites romanas se preparaban inconscientemente o que eran guiadas por la mansedumbre divina, desde mucho tiempo antes, para recibir el catolicismo, sobre todo con la adopción del estoicismo, considerado ideología de progreso cívico o religioso.

Para nosotros es un falso problema considerar, como lo hizo Bloch, que la haruspicina, religión de los augurios, sería

ya, en la época del Imperio Romano triunfante, sólo residuo de cultos antiguos, primitivos y populares.

Afirmar que las clases más cultivadas se habrían separado de la religión tradicional sería decir que habían elaborado un nuevo espacio religioso. Pero esto sería también proponer e intentar construir una nueva organización social y política, porque consideramos que la religión es a la vez el fundamento, la explicación, la legitimación de toda jerarquía social, política, cosmológica; determina y regula no sólo las relaciones de los hombres entre ellos (de clases, de producción), sino también las que se establecen con el conjunto del universo. No habría entonces ninguna necesidad de manipulación, que sería una metamanipulación o manipulación secundaria, porque la religión es *la* manipulación ideológica, por excelencia, de una formación social considerada, aclarando que la palabra "manipulación" que utilizamos aquí no tiene ninguna connotación moral.

No podemos seguir a Bloch cuando escribe:

> Así, interesa de inmediato y sorprende [el prodigio] a los espíritus y a los corazones. Pero de manera desigual, en un mismo periodo, según las capas sociales. Hay, pues, que distinguir sus actividades y creencias. Cuando las clases cultivadas se alejan de los ritos de la religión tradicional, la tentación es grande, para algunos de los miembros, de aumentar su autoridad y su poder explotando políticamente la creencia enraizada de los tontos en los prodigios y su valor simbólico. Habría toda una historia política del signo por escribir…[11]

Esta nueva historia política del signo que sugiere Raymond Bloch nos daría la oportunidad de hacer una verdadera histo-

---

[11] R. Bloch, *op. cit.,* p. 2.

ria de la economía simbólica de Roma, que nos indicaría cómo funcionaba en realidad, desde el interior, ese sistema romano, ese tan mentado Imperio Romano. Seguramente nos reservaría muchas sorpresas.

Faltaría por dilucidar el problema de saber cuáles son las elites de las que habla Bloch: algunos pensadores, algunos filósofos antiguos emasculados durante siglos por unos deseos de "recuperación" cristiana y con el propósito de mostrar en obra los grandes trabajos de la "preparación evangélica", sin olvidar, más cercanas a nosotros, las huellas dejadas por dos siglos de legitimación política de las democracias europeas y de su ideología del ciudadano.

La permanencia misma de la tradición augural romana deberá ser también explicada, puesto que el propio Bloch constata que: "se crean cátedras de auspicio aún en la Roma de los Severos",[12] señal de que los grandes pontífices y los especialistas en augurios eran aún importantes en los siglos IV y V en Roma, época en que se supone que el cristianismo había triunfado sobre el "paganismo", después de la "conversión" del emperador Constantino.

El *Haruspicium responso* de Cicerón[13]

Tenemos, gracias a Cicerón, un cierto número de datos sobre el funcionamiento del discurso augural. Se trata de un *Haruspicium responso*, texto en el cual éste se encarga de explicarnos el sentido de algunos prodigios que los adivinos han interpretado y que él va a utilizar en la lucha política.

---

[12] R. Bloch, *op. cit.*, p. 149.

[13] Cicerón, *Discursos sobre la respuesta de los auspicios*, Las Bellas Letras, París, 1966.

Para nosotros, ya lo hemos dicho, no podría tratarse de una "manipulación", pues consideramos que todo acto religioso funda y legitima el equilibrio coyuntural realizado entre los grupos sociales existentes en una sociedad dada. No hay necesidad de manipulación del acto religioso, puesto que la celebración de cualquier acto religioso es en su fundamento una intervención, una manipulación en el espacio global de la polis. El discurso de Cicerón es una manipulación política, en su sentido primario y directo: sí utiliza los presagios en su lucha política, pero hay que hacer notar que no intenta entonces manipular masas populares, primitivas y arcaicas. Su discurso es uno hecho al interior del Senado, en el que intenta convencer a los más grandes personajes del Estado, justamente los guardianes y protectores de la religión augural oficial, en contra de otra facción del mismo poder.

Los prodigios anunciados incluyeron: retumbos con ruidos de guerra en la campiña latina de los alrededores de Roma y un terremoto en Potenza:

> Si bien esos fenómenos eran entonces muy frecuentes, el Senado explotó el primero con fines políticos consultando a los auspicios, como se hizo más de una vez contra los jefes demagogos Tito, Mario… Así, las respuestas de los augurios contenían fórmulas estereotipadas favorables a los intereses de la aristocracia senatorial…[14]

Si bien estamos de acuerdo con una cierta "utilización" dentro de la lucha entre el Senado y algunos demagogos, pertenecientes ellos también, en general, al mismo ámbito social y político, no aceptamos el uso de juicios erróneos, como aquel que vimos, en el que se afirma que las respuestas de los augurios se hicie-

---

[14] Introducción a Cicerón, *op. cit.,* p. 14.

ron bajo formas "estereotipadas"; al contrario, podemos ver en el discurso de Cicerón y en los de otros testigos la riqueza y la gran variedad de estas prácticas culturales y religiosas.

Pero, antes de pedir a Cicerón mismo que nos devele lo que esconde tras su discurso, debemos tratar de entender cómo y por qué desde el discurso histórico, con Bloch como ejemplo, se puede emitir tal discurso.

La descripción clásica del sistema político y económico romano que nos ha sido impuesta, como republicano primero e imperial después, sirve de fundamento a toda una ideología subyacente, de uso contemporáneo, del ciudadano[15] y del Estado, que funda y determina, aún en la actualidad, el discurso de la historia sobre este periodo. Los conceptos heredados de la tradición grecolatina recibieron este tratamiento sobre todo desde Gibbon y la historiografía decimonónica de las democracias burguesas parlamentarias europeas. Las contradicciones puestas a la luz del día por el investigador actual, en este caso preciso, pueden fascinarnos, pero lo que aquí importa poner en claro realmente es que son las condiciones del tratamiento impuesto por la construcción del discurso de la historia romana como ciencia académica desde el siglo XIX, las que, de hecho, crean e imponen como síntomas esas contradicciones, inexistentes en los textos originales.

Que la religión sirve a los intereses de la aristocracia senatorial, nadie lo duda, como lo hace para toda la reducida clase dominante de ese "Estado" que un cierto discurso histórico se empeñó en presentársenos, contra toda realidad histórica, como relativamente democrático. Pero no habremos compren-

---

[15] Moisés I. Finely, *Democracia antigua y democracia moderna*, P. B. P. Payot, París, 1976.

dido nada del funcionamiento del discurso de la religión tradicional romana, si postulamos como punto de partida una hipotética manipulación "maquiavélica". Cicerón mismo tiene una posición clara: es él quien está encargado o se encarga de construir y fundamentar el discurso religioso; para él no podría tratarse de una parodia, de una manipulación.

Para Cicerón, la adivinación augural, así como el conjunto de la tradición religiosa al cual ésta pertenece, se sitúa en el mero fundamento del Estado y del imperio. Ésta puede contar con su total respeto:

> Yo no soy hombre que guste de practicar de ningún modo esas letras que apartan y desvían nuestro espíritu de la religión. Considero, en primer lugar, a nuestros ancestros como los inspiradores y maestros en el ejercicio del culto; ellos, cuya sabiduría parece haber sido tal que daríamos pruebas de una clarividencia suficiente y a la vez superior si pudiéramos, si no alcanzar, tan sólo percibir en toda su extensión, su propia sabiduría; ellos, que habían juzgado que los ritos establecidos y las ceremonias solemnes debían pertenecer al Pontificado y la garantía de las empresas favorables a los Augurios; ellos, que consideraron además que las antiguas profecías fatídicas están contenidas en los libros de Apolo y la expiación de los prodigios en la doctrina de los etruscos, doctrina de tal valor en nuestros días que ya los funestos comienzos de la guerra itálica, como después la perturbación casi fatal de Sceylla y de Cinna, en fin, este reciente conjuro destinado a incendiar la ciudad y destruir el Imperio, nos fue predicho por ellos sin obscuridad poco tiempo antes…[16]

Y Cicerón prosigue su credo en sus términos:

---

[16] Cicerón, *op. cit.,* p. 44.

> No es… por el número por lo que hemos superado a los españoles, ni por la fuerza a los galos… sino por la piedad y la religión y también por aquella sabiduría excepcional que nos hace percibir que el poder de los dioses regula y gobierna todo, por lo que hemos superado a todos los pueblos y naciones…[17]

Considerando este credo de Cicerón, quien fue en un tiempo el auténtico amo de Roma, la idea de manipulación se desvanece, porque, además, ya en su época se había logrado la compilación y el establecimiento de una tradición augural escrita, lo que volvía muy delicada esta manipulación. Porque la opinión ciudadana podía evaluar un intervalo de interpretación, más o menos controlable, de la misma manera por el conjunto de las facciones en el poder. Bloch también tiene que admitir que la manipulación no siempre fue fácil. Escribe:

> Ha sido probado que no se tiene el derecho de considerar su consulta como escrita solamente por la circunstancia. El autor bizantino Lydus nos ha conservado, en efecto, en su *Tratado de los prodigios*, un calendario brontoscópico, de origen etrusco. Ese calendario indica la significación del trueno para cada día del año.[18]

Pero su carácter escrito no significa, en principio, que la augural sea una tradición fija. Por el contrario, se puede notar un deslizamiento de los sentidos originales y la aparición de cierta evolución en las interpretaciones, al cambiar los fundamentos del funcionamiento político en el paso de la República al Imperio.

---

[17] *Ibid.,* p. 45.
[18] R. Bloch, *op. cit.,* p. 53.

Por ejemplo, en la interpretación de los enjambres de abejas que se abaten sobre los lugares públicos: mientras que la tradición antigua interpretaba sus movimientos como una amenaza a la República, como las abejas por tener una fuente única de reproducción en la reina, este signo podía anunciar la ruina de la libertad, el restablecimiento de la autocracia y de la servidumbre; es bien evidente que la "decodificación" será diferente cuando se trate de mostrar el favor de los dioses, otorgado ya fuera a los antiguos reyes etruscos, a los pretendientes al imperio o a los "Césares", emperadores triunfantes, favoritos de los dioses.

Sagrado y profano. El terror sagrado

Raymond Bloch se refiere al prodigio en estos términos:

> El prodigio es siempre la irrupción de lo sagrado en lo profano, testimonio de tal o cual modificación en la relación entre los hombres y los dioses, por lo cual los primeros pueden hacer importantes deducciones para su propia vida. Signo privilegiado ofrecido a la observación humana, el prodigio entra directamente en el mundo de la adivinación…[19]

Es evidente que para que el presagio sea una irrupción de lo sagrado en lo profano, se tiene que postular que esos dos campos están separados. Esta clásica dicotomía nos parece de poco interés porque, en ese caso, como entonces, comprende la recíproca, puesto que es una acción humana que provoca la cólera de los dioses. Así sucedió en el caso del asesinato de César, cuando —nos reporta Salustio— tuvieron lugar "mani-

---

[19] R. Bloch, *op. cit.,* p. 23.

festaciones extrañas del universo, que parecía perturbado".[20] El asesinato de un hombre entraña trastornos en el orden de los dioses. Se nos podía replicar que César es más que un hombre, porque está también revestido con el sello de lo "sagrado"; a lo que se contestará que en definitiva los campos de lo sagrado y de lo profano son tan elásticos y están tan interpenetrados, que en todo momento del análisis se les encuentra unidos confusamente, por lo que esta separación pierde en realidad interés. La división sagrado/profano no es, pues, pertinente. Pero no se comprendería muy bien el interés y la permanencia argumentativa de esta dicotomía en el discurso de la historia si sólo fuese por una simple facilidad de análisis. De hecho, esta división metodológica, muy necesaria, en apariencia, sólo está dirigida a introducirnos a una actitud psicológica aterrorizante frente a esta situación de la perturbación inducida por la aparición del prodigio.[21]

---

[20] Ver también Suetonio, *Vida de los doce Césares*, L. I. *César*, cap. LXXXI, Las Bellas Letras, París, 1963.

[21] Nos parece que se comete aquí un error metodológico que proviene de la naturaleza de estas evidencias históricas supuestamente demostradas y que abundan en el fundamento de las ciencias sociales. Si se tiende en nuestras sociedades modernas a ver lo sagrado separado de lo profano, es sólo por una ilusión, ante todo porque asimilamos lo sagrado sólo a la manifestación de lo religioso e incluso considerando éste con una mirada depreciativa como hacia algo arcaico; pero si tenemos en cuenta que las sociedades modernas tienden a desarrollar un sagrado, alrededor de una mística de la ley, del orden, del Estado, de la clase, de los logros personales, del dinero o de la Revolución, cuyas manifestaciones conscientes o inconscientes muestran la construcción de un nuevo sagrado que impregna todos nuestros actos cotidianos y reglamenta nuestras relaciones con los demás; en este sentido, esta dicotomía metodológica no es operativa y, al contrario, impide que nos adentremos en el análisis de las sociedades diferentes a la occidental, que, una vez más, erige en normas metodológicas sus ilusiones justificativas.

Ciertos especialistas de la historia de las religiones tienden a caracterizar a Occidente (al contrario de otras civilizaciones) por la separación de lo sagrado y lo profano. Pero, si es posible sostener esto —y no sin ambigüedad— para los periodos del Occidente contemporáneo, es evidente que este juicio no puede prevalecer en lo absoluto para otras de sus etapas. Sería suficiente con hacer referencia a la Edad Media. Tampoco resultaría pertinente *a fortiori* para caracterizar otros sistemas religiosos. Existe entre lo sagrado y lo profano una unidad fundamental que consiste en inventar el cosmos, lo que lo hace inteligible. Entre aquello que engloba los supuestos campos de lo profano y de lo sagrado (que es necesario no confundir con una siempre posible especialización social de una clase o de un grupo social en la producción ideológica o religiosa) existe una total unidad.

Pero lo que importa mostrar, gracias a esta división, es el aspecto aterrorizante del prodigio:

> Una regla constantemente certificada en las religiones más diversas es la obligación de los hombres de separar con cuidado aquello que es sagrado de lo que es profano. El contacto con lo sagrado es altamente peligroso y crea una mancha para la sociedad y el individuo. Por lo tanto, el prodigio es el fenómeno sagrado por excelencia, la irrupción de lo divino en el mundo de aquí abajo; es el escándalo y la mancha misma… de donde brotan los ritos destinados a eliminar la mancha y a calmar el sentimiento, el escalofrío "de horror" sagrado que invade el alma del hombre frente al signo tangible y temible de la intervención de las fuerzas divinas…[22]

Los análisis de Bloch sobre los presagios romanos o sobre el presagio en *La Iliada* se harán de este mismo modo:

---

[22] R. Bloch, *op. cit.*, p. 71.

> ...esto es, conforme al valor primitivo del prodigio en la mentalidad latina: es el signo terrorífico de la cólera de los dioses, suscitando en el hombre un sentimiento de "horror" frente a la intervención tangible de las fuerzas divinas…[23]

Y nuestro autor agrega, llamando en su ayuda a la obra de Tito Livio y muchos otros autores clásicos:

> Nos encontramos frente a una lista abundante y monótona de fenómenos de todos los órdenes que los romanos consideraron como escapando de las leyes de los fenómenos naturales, esto es, seguidos por una breve evocación del terror que suscitan…[24]

A pesar de esta visión terrorífica del presagio, según Bloch, podríamos mostrar con los propios textos de estos analistas romanos —Tito Livio, Tácito, entre otros— que los prodigios no tienen siempre, ni han tenido, este efecto aterrorizante. Por el contrario, insisten a menudo sobre el descuido de sus contemporáneos, aun sobre la presunción de sus coetáneos que los ignoran e incluso que les hacen tomar presagios de desgracias por presagios de buena suerte.

Es evidente para nosotros que no es la multiplicación de los prodigios lo que trae problemas al mundo de los romanos, sino al revés: es el problema de la época el que da origen a los "prodigios", cuya interpretación apunta, entonces, no a establecer una "reparación sagrada formal", sino a restablecer la paz social, para un retorno al orden —el del cosmos y el de los hombres—. Y basta con seguir el discurso de Cicerón sobre los auspicios, para darse cuenta de que en ninguna parte

---

[23] R. Bloch, *op. cit.*, p. 85.
[24] *Ibid.*, p. 86.

transpira la mínima angustia irracional de lo no explicado. Al contrario, en forma fría y metódica explicita para sus auditores, y para nosotros, los mecanismos y fundamentos del método de lectura auspicial.

Para Cicerón, la importancia del signo pasado se posibilita y se constituye en el presente, inscribiéndolo en un sistema de signos que reglamentan su posible conjuración y lo proyecta en el futuro. No es pues asombroso que los recuerdos de los prodigios crezcan al momento de las crisis políticas y sociales, puesto que el porvenir parece amenazado. Pero si los hombres buscan en los prodigios signos tangibles de los desórdenes y de su resolución, es para enfrentarlos, para restablecer el orden fundamental en la polis, por medio de la conjuración religiosa y de la vigilancia política.

Un ejemplo de manipulación mediante el discurso histórico

Dos hechos en particular significativos nos van a permitir comprender bien cómo el discurso histórico no sólo falsea, sino que también manipula los textos que se pretenden estudiar y explicitar.

El primero será un ejemplo lexicográfico en el que se verá al especialista obstinarse en probar una tesis que la misma lexicografía ya ha rebasado. El segundo, para probar la misma tesis, nos induce a mostrar cómo la interpretación histórica de uno de los episodios más citados de la historia antigua, la campaña de Atenas contra Siracusa, utiliza y manipula sin vergüenza los propios textos de Tucídides.

Los deslizamientos del sentido que hemos constatado en el discurso de Bloch son en particular evidentes cuando trata de demostrar los mecanismos del “prodigio griego”. Así, en el

mundo de la magia de la Hélade, mundo turbio, diverso, variado, él seleccionó... Y, como por azar, ¿qué escogió?

> Nuestro estudio apunta al análisis de una norma de creencias adivinatorias de los antiguos, esencialmente el prodigio, tal como aparecía en la vida de los hombres y sembraba en un momento la perturbación y el terror, lo cual conviene analizar aquí...[25]

Y nuestro autor agrega a continuación:

> Varios términos en griego sirvieron para designar toda especie de presagios y se aplicaron también a los fenómenos extremadamente raros y de apariencia prodigiosa; uno entre ellos suscita generalmente una impresión de choque, de terror; un hecho contranatura. Pero incluso éste no tiene únicamente ese valor y pudo ser empleado a propósito de los signos adivinatorios más comunes...[26]

Así pues, el estudio lexicológico mismo no revela este aspecto terrible y angustioso que nuestro autor continúa considerando, a pesar de todo, como fundamental de los prodigios en general. Todo el campo lexicológico y semántico ordenado alrededor de la "magia griega" no muestra ese aspecto dramático; a veces, una sola palabra pudo tomar ese sentido; pero eso importa poco a nuestro "investigador". Pues si se sigue creyendo autorizado a seguir en ese discurso del terror es porque:

> La conciencia inquieta de los pueblos ha sido siempre sorprendida por los fenómenos celestes, que les parecieron emanar más directamente de las divinidades, también situadas de manera

---

[25] R. Bloch, *op. cit.*, p. 10.
[26] *Ibid.*, p. 17 y 18.

> más o menos vaga, en las zonas supraterrestres y expresar así, en forma más clara, su voluntad…[27]

¿Cómo procede nuestro autor? En apariencia en forma lógica, "científicamente", enunciando "hechos" en nombre del sistema significante y "científico" interno al discurso de la historia; pero ya no nos engañará y vemos bien que el fundamento de su práctica histórica se sitúa, en sentido estricto, fuera de la historia, en una interpretación psicológica que denominamos "mentalidad primitiva". La introducción de términos como "inquieto", "helado" y similares tiene por función la de situar la toma de conciencia (si se puede hablar aquí de conciencia) en el dominio del terror religioso, en el cual, según el esquema general de la mentalidad primitiva, se mueve constantemente el primitivo.

No negaremos la gran atención que prestaron los antiguos a los fenómenos celestes —los caldeos, los mayas o los chinos, por ejemplo— y estaremos de acuerdo con Bloch cuando nos recuerda que, gracias a los textos de la Antigüedad, se ha podido:

> ...recalcular la fecha de eclipses pasados. Se confirmó el relato de Herodoto. Muy célebres son las funestas consecuencias del eclipse de Luna del 27 de agosto del 413 (antes de Cristo) que retrasó la retirada de las tropas atenienses de Siracusa y causó su ruina. Micias, que decidió, ante el aviso de los adivinos, retardar la marcha de retirada, arrastró, por contragolpe, al desastre a la expedición siciliana.

Y Tucídides apuntó, con una fórmula fríamente irónica: "estaba demasiado atado a la observación de los signos divinos y a las cosas de ese tipo…"[28]

---

[27] R. Bloch, *op. cit.*, p. 18.
[28] *Ibid.*, p. 20.

Recalcular, gracias a los testigos, Herodoto y Tucídides, la fecha de los eclipses es una cosa interesante y parecería que el discurso de R. Bloch es del todo "correcto"; pero el episodio Micias es tan citado, tan ejemplar, que nos dio ganas de verlo más de cerca. Nos dimos cuenta entonces de que esa interpretación histórica también manipula el texto de Tucídides e incluso lo falsifica. Veremos cómo.

Manipulación y falsificación: el caso Micias

Según numerosos autores, "el caso Micias" podría resumirse de la siguiente forma: Micias comandaba al ejército ateniense que puso sitio a Siracusa; frente a la imposibilidad de tomarla, se obstinó en permanecer más de un mes en los muros de la ciudad porque la interpretación de los adivinos de un eclipse de Luna le prohibió batirse en retirada antes de tres veces nueve días. Santurrón y muy crédulo, su decisión trajo como consecuencia el desastre para el ejército ateniense.

Pero, si no nos satisface este resumen "clásico", siempre encargado de introducir una lección moral, más bien laica, en contra del fanatismo religioso, y si nos remitimos al texto de Tucídides, nos daremos cuenta de que este relato es mucho más complejo de lo que nos presenta el resumen clásico y explica mucho mejor la decisión de Micias.

Analizando con detenimiento una compleja relación de fuerzas, estratégicas, políticas y militares, que el mismo Tucídides nos presenta con claridad, se puede entonces comprender por qué Micias no toma la decisión de la retirada, no sólo como resultado de la interpretación del eclipse de Luna (aunque, en efecto, haya declarado que se rehusaba deliberadamente a partir antes de que hubieran transcurrido tres

veces nueve días),[29] sino más bien por todo un conjunto de razones importantes.

La decisión de Micias de no retirarse no es nada nueva y no está supeditada a la interpretación del eclipse de Luna que llega en el texto de Tucídides bastante tiempo después de tomada tal decisión:

> Los estratos atenienses, viendo que el enemigo disponía de nuevos refuerzos y que la situación en general empeoraba cada día, sobre todo por el agotamiento que reducía a los hombres, lamentaban no haber partido antes. Micias, no ofreciendo más oposición, pidió sólo que se evitara tomar esta decisión frente a todos. En consecuencia, se anunció a todo el ejército, de una forma también discreta, que posiblemente se aproximara la partida… todo estaba prevenido: partirían cuando se produjera un eclipse de Luna. La mayor parte de los atenienses, llenos de escrúpulos, suplicaron a los generales suspender la partida…[30]

Lo que se debe ver bien aquí es que Micias no comandaba solo al ejército ateniense y que el texto indica con claridad que es la mayoría de los soldados quien demandaba suspender la partida. Micias es estratega y, en función de las motivaciones estratégicas, estará de acuerdo en suspender la partida:

> Micias no negó la triste situación de los atenienses, pero no quiso proclamarla, ni que un voto abiertamente emitido por los estrategas para la partida del ejército llegara a oídos del enemigo: al momento en que se quisiera actuar, estaría mucho menos asegurado el secreto…[31]

---

[29] Tucídides, *Guerra del Peloponeso*: L..VII, cap. L, Garnier Flamarion, El Gallimard, París, 1966, p. 183, .

[30] *Ibid.*, LVII, cap. L, p. 182.

[31] *Ibid.*, LVII, cap. XLVIII, p. 180.

> Además, la situación del enemigo, que él conocía mejor que sus colegas, tenía todas las oportunidades de ser aún más crítica que la suya, si se continuaba el sitio[…] En fin, había en Siracusa una fracción que quería entregar la ciudad, ya habían ofrecido a Micias repetidamente su ayuda y desaconsejaban la partida…[32]

Pero el estratega Micias, agrega Tucídides, tiene todavía otras razones para no proceder a dar la señal de retirada, que son razones personales muy válidas:

> Él sabía muy bien que los atenienses desaprobarían esta retirada si no daban esta orden ellos mismos…
>
> Más aún, en el ejército había un buen número de soldados, incluso es probable que la mayoría, que protestaba sobre su situación lamentable; pero una vez allá (en Atenas), acusarían al estratega de venalidad a propósito de su partida[…] Como él estaba al tanto del carácter ateniense, no quiso perecer bajo el golpe de una acusación ignominiosa de sus conciudadanos. Mejor prefería morir a manos de sus enemigos, si era necesario ofreciéndose él mismo a la muerte…[33]

Tucídides presenta tantos detalles de esta desgraciada expedición que casi podría rehacerse hoy su desarrollo estratégico, permitiendo percibir muy bien el carácter engañoso de una interpretación que hace de "la interpretación de un eclipse de Luna una pieza maestra del desarrollo estratégico y táctico".

Desde luego, se puede considerar esta interpretación del eclipse como uno de los elementos simbólicos que juegan un papel nada despreciable en la estrategia de la decisión de esta época (porque ello permitió a Micias, en caso extremo, imponer sus puntos de vista, precisamente porque existía un

---

[32] Tucídides, *op. cit.*, L. VII, cap. XLIX, p. 181.
[33] Tucídides, *op. cit.*, L. VII, cap. XLVIII, p. 181.

amplio consenso al respecto). Pero jamás podría considerarse como uno de los elementos fundamentales de la elaboración estratégica del soldado ateniense. Concluyendo con la revisión de este "caso Micias", no dudaremos en afirmar que esta tradición que hace de Micias un santurrón y un primitivo es una auténtica falsificación de los textos y que ésta no es posible sino porque atribuye al presagio griego o latino un carácter de terror; y que, incluso, este carácter dramático y angustiante no es creíble sino porque presupone en ciertos grupos o culturas una actitud "primitiva" frente a lo sagrado, frente a los dioses; actitud de angustia ante el porvenir y la voluntad desconocida y caprichosa de la divinidad.

Una doble actitud de comprensión del mundo

Veamos este texto de Raymond Bloch:

> Como quiera que sea, uno se queda impresionado por la importancia que revistió en la época precientífica y por la importancia que reviste aún en ciertas capas sociales, la cantidad de prácticas adivinatorias por las cuales los antiguos pretendieron, por el análisis de fenómenos perfectamente naturales, desgarrar el velo del porvenir. La explicación reside en una suerte de necesidad profunda y constante de la naturaleza humana (lo mismo si esta necesidad es condenada al fracaso) para rebasar sus propios límites y para conocer más sobre su propio destino. Se trata aquí de una aspiración sentimental y de la creencia en que la adivinación ha sido siempre extraordinariamente avivada por las crisis y los terrorres…[34]

---

[34] R. Bloch, *op. cit.*, p. 6.

Fuera de una incomprensión del fundamento mismo del fenómeno, observamos aquí el empleo de un vocabulario de tipo psicológico, o etnopsicológico, que corresponde a la construcción de una explicación de tipo dualista. Pero ese vocabulario psicologizante no se aplica, notamos, sino a ciertos individuos, a "ciertas capas sociales"; otras evitan esta actitud primitiva frente al porvenir, frente a los fenómenos naturales. No será un azar si distingue en ciertos individuos "de abajo" una actitud arcaica y tradicionalista frente a los signos religiosos, opuestos a una actitud científica de la elite social, siendo ella la única dotada de una razón plena y soberana.

Terminamos con esta idea de la angustia que vino a llenar una actitud religiosa primitiva frente al prodigio, puesto que el mismo Raymond Bloch escribe:

> ...para los romanos se verá que "ellos fueron bastante supersticiosos para ver aparecer constantemente a su alrededor prodigios; pero también bastante pragmáticos para organizar sólidamente los ciclos rituales destinándolos a confirmar las promesas y a alejar las amenazas…[35]

¿Por qué obstinarse, desde entonces, en considerar las prácticas romanas como respuestas angustiadas frente al destino del hombre y el riesgo por venir? De hecho, la angustia no tiene lugar para desarrollarse, puesto que el hombre tiene una respuesta a ese esquema de la perturbación. Y si nada es signo en sí y por sí, es la lectura del prodigio natural y su transformación en signos lo que acompaña de modo automático a un modelo de acción que, ya sea prolongue el signo o esté a cargo de conjurarlo. La conjuración es necesaria y

---

[35] R. Bloch, *op. cit.*, p. 7.

siempre posible, justamente por no dejar lugar al vacío, a lo desconocido, de donde podría nacer la angustia. No hay vacío, pues el cosmos está lleno: sacrificios propiciatorios, conjuraciones diversas, chivos expiatorios, etc. están encargados de restablecer el orden cósmico por un momento trastornado en sus múltiples dimensiones solidarias: orden de los dioses, orden de los hombres, orden de la naturaleza.

Hemos ya afirmado que el discurso de la historia tiende a mostrarnos en la práctica dos sistemas de pensamiento, dos sistemas de construcción y de comprensión del mundo: el espíritu científico contra el espíritu mágico, que pretende heterogéneos el uno al otro y en total oposición. Veamos cómo funciona esta metodología en otro ejemplo tomado de la época que aquí nos ocupa.

En su libro, *La vida cotidiana en los tiempos de Pericles*, Flacière escribe:

> ... un Pericles, un Tucídides, aunque se conformaban probablemente a los ritos cívicos y familiares, parecían no tener más que una fe muy relativa en la eficacia de las ceremonias religiosas e incluso menos en la de las prácticas supersticiosas y en la verdad de los oráculos… pero hombres mucho más representativos del ateniense medio, como Micias, un escritor como Jenofonte, estaban animados por una piedad que se acercaba a la superstición.[36]

Otra vez nos encontramos frente a estas actitudes diferenciales ante lo religioso. Es revelador, por ejemplo, que Pericles, considerado como un gran genio de la humanidad (recordemos el llamado Siglo de Pericles) o Tucídides, el "gran" histo-

---

[36] R. Flacière, *La vida cotidiana en los tiempos de Pericles*, Hachette, París, 1964.

riador, sean racionalistas, escépticos, etc. En este grupo de personajes selectos se encuentran todos los grandes hombres que hicieron o marcaron la historia de su tiempo. Además, esta distinción sutil entre los "ritos familiares y cívicos" opuesta a las "supersticiones" es revelador del lugar desde donde hablan estos historiadores: lo hacen desde la ideología burguesa, la más clásica (trabajo, familia, patria).

Bien, es evidente, nuestros dos héroes debieron no sólo someterse con respeto, sino adherirse plenamente a los ritos "familiares y cívicos". De otra forma, ¿cómo podrían ser "grandes hombres" si no empiezan por ser buenos ciudadanos teniendo sumo respeto a las tradiciones familiares, pilares del orden en la polis? En cuanto al ateniense medio, supersticioso y mocho, es estratega y escribano, poniendo tan alto la vara de la razón y de la reflexión, que el señor Flacière se arriesga a obtener una elite pensante bastante reducida.

Pero ciertos individuos piensan diferente. R. Bloch persiste:

> Los fenómenos celestes, considerados como divinos por una muchedumbre poco permeable a la explicación científica… los eclipses solares y lunares llamaron tempranamente la atención de sabios como Anaxímenes o Anaximandro quienes determinaron su verdadera causa, pero los pueblos no abandonaron, sin embargo, las viejas creencias…[37]

Habría pues, en acción, dos sistemas de pensamiento que se excluirían mutuamente en la interpretación de los fenómenos: uno que sería culto/científico/razonable; el otro, mágico/popular/primitivo. No es necesario ser gran genio para entender

---

[37] R. Bloch, *op. cit.*, p. 29.

con claridad los comentarios y deducciones que podrían hacerse de esta dualidad, con el objeto de legitimar el orden social existente. Aquí se vislumbra en acción la teoría del progreso permanente, de la búsqueda científica desde la aurora de la humanidad por parte de una elite. Y también su corolario: una teoría clasista e incluso racista de la no inteligencia o de la racionalidad inferior de las masas populares que frenan el progreso, aferradas a sus supersticiones. Ni hablar de los otros primitivos quienes, en general, no entienden el papel de las elites coloniales o neocoloniales en la marcha del progreso de la humanidad.

Pero lo más importante, más allá de una incomprensión fundamental del fenómeno y de su imposibilidad de explicarnos el funcionamiento del saber antiguo, otra vez se trata aquí de distorsionar los textos para establecer ese tipo de discurso, pues los textos que han sobrevivido, y que poseemos, se oponen de modo tajante a esta drástica división.

El carnero de Pericles

Así, en la *Vida de Pericles*, Plutarco nos informa de la historia de un extraño carnero:

> Cuéntase que trajeron una vez a Pericles la cabeza de un carnero que no tenía más que un solo cuerno, y que Lampón, el adivino, luego de que vio el cuerno fuerte y firme que salía de la mitad de la frente, pronunció que, siendo dos los bandos que dominaban en la ciudad, el de Pericles y el de Tucídides, el mando y superioridad sería de aquel en el que se verificase el prodigio, pero Anaxágoras, abriendo la cabeza hizo ver que el cerebro del borrego no llenaba toda la cavidad, sino que formaba punta como huevo, yendo en disminución por toda aquella hasta el punto en que la raíz del cuerno tomaba principio.

> Por lo pronto, Anaxágoras fue muy admirado por los que se hallaron presentes; pero de allí a poco lo fue también Lampón, cuando, desvanecido el poder de Tucídides, recayó en Pericles todo el manejo de los negocios públicos.[38]

Y Plutarco recuerda la moralidad de la historia:

> Mas a lo que entiendo, ninguna oposición o inconveniente hay en que acertasen el físico y el adivino, y que atinase aquel con la causa y éste con el fin; siendo de la incumbencia del uno el examinar de dónde y cómo provenía, y de la del otro, pronosticar a qué se dirigía y qué significaba.[39]

Así coexisten los dos sistemas y no es el saber cómo "funciona" un eclipse o las leyes que los rigen lo que impide al individuo pensante buscar el porqué del eclipse, considerando la influencia particular que pudo recibir un niño nacido bajo esta coyuntura. No hay exclusión de los dos sistemas, el uno que sería científico y el otro "mágico". De hecho, no es sino una sola la búsqueda del conocimiento tras la comprensión del universo en esa época. Querer introducir un sistema dual, en el caso que nos ocupa, es negar y desnaturalizar el conocimiento y la comprensión de esos fenómenos.[40]

---

[38] Plutarco, *Vida de hombres ilustres: vida de Pericles*, cap. IX, Gallimard, París.

[39] Plutarco, *op. cit.*, cap. X.

[40] Claude Lévi-Strauss escribe (en su *Antropología estructural*, Plon, París, p. 255): "Un hacha de hierro no es superior a un hacha de piedra porque la primera estuviera "mejor hecha" que la otra. Ambas están bien hechas, pero el hierro no es la misma cosa que la piedra. Pudo ser que descubriéramos que la misma lógica está en la obra del pensamiento mítico y del pensamiento científico y que el hombre siempre ha pensado bien. El progreso, si es que ese término aún puede aplicarse, no habría tenido la conciencia para teatro, sino el mundo, donde una humanidad dotada de facultades

No se trata aquí de negar o de exagerar la importancia del presagio en la religión romana, griega o etrusca, sino de saber cómo funciona el sistema general de referencia, qué papel juega en el sistema religioso como explicación del mundo considerado. No se trata de alterar de tal manera los textos, cuya manipulación es desde hace siglos ya muy probable, como la aparente pequeña reflexión de Tucídides: "creyó demasiado…", a propósito de Micias. Esta pequeña frase parece contradecir la decena de páginas que la rodean y que explicaron las diversas motivaciones del estratega. Pequeña frase que pudo ser agregada históricamente más tarde con el fin de demostrar la falsedad de esas creencias paganas o irracionales.

Los fenómenos naturales o la aparente ruptura de sus cursos y regularidades no adquieren ningún valor en sí mismos, no adquieren sentido sino por su reconocimiento, por una mirada humana, es decir, por su posible integración en un sistema de sentidos que los acaba y los construye en definitiva como signos. Tienen existencia sólo por el reporte de la lectura que posibilitan. Así, la ambigüedad del signo es constante: como en las guerras civiles que desgarran periódicamente la vida política romana. La lectura se hace en cada campo; generalmente el éxito, el carácter erróneo y nefasto de tal o cual lectura será posterior.

La posibilidad de existencia del presagio, del prodigio o del milagro radica en establecer una relación con el orden del Cosmos, que puede llamarse la naturaleza, la armonía, Dios… siendo Dios sólo una forma de explicación del mundo, aun cuando para Occidente será la fundamental, exclusiva de todas las otras.

---

constantes, en el curso de su larga historia, se ha encontrado continuamente enfrentado a la conquista de nuevos objetos".

Cuando se niega la posibilidad de comprender el prodigio por una explicación dicotómica ciencia-magia, no se trata sólo de rechazar una ficción histórica, una falsa construcción del discurso de la historia, sino también de introducirnos a las reglas que precedieron al establecimiento de las grandes sistematizaciones de la ciencia de los auspicios. Incluso, esta lógica del auspicio no se distingue de la que obra en los procedimientos y en el establecimiento de la "ciencia romana", tal como podemos encontrarla en un erudito como Séneca y cuyo modelo permanecerá casi sin cambios durante toda la Edad Media e incluso hasta el siglo XVII.

Habiendo descartado un cierto número de falsos discursos sobre el signo en la religión antigua, podremos estudiar ahora algunas grandes sistemáticas de prodigios, teniendo cuidado en escoger los más reiterativos de los textos medievales y los que pensamos pudieron haber dado origen a la presencia de los presagios en los "textos indígenas de la Conquista".

Tercera vuelta
SIGNOS Y MANIFESTACIONES NATURALES

Donde nuestro autor muestra que los presagios indios son quizá occidentales y que los signos anunciaban la ruina de Tenochtitlan, Nueva Jerusalén.

Relámpagos

Estos son los nombres con los que Caecina designa a los relámpagos, según Séneca:

– Los postulatorios, que exigen que se regrese sobre los sacrificios omitidos o hechos contrariamente a los ritos.
– Los monitorios, que informan de lo que hay que desconfiar.
– Los pestilentes, que anuncian la muerte o el exilio.
– Los falaces, que hacen el mal bajo la apariencia del bien.
– Los dentellados, que hacen creer un peligro cuando no lo hay.
– Los destructivos, que anulan las amenazas de los rayos precedentes.
– Los reales, que caen sobre un pueblo, sobre su foro, su comicio o la sede de su gobierno; son para esta ciudad una amenaza de monarquía.
– Los infernales, que hacen surgir su fuego de la tierra.
– Los hospitalarios, que obligan o, para emplear el lenguaje más cortés de esta escuela, solicitan a Júpiter venir a nuestros sacrificios para que, invitado, no se enfurezca, pues se asegura que su venida hace correr grandes riesgos a sus huéspedes.

– Los auxiliares, que han sido solicitados, pero ellos vienen para la buenaventura de aquellos que los llamaron…[1]

El estudio que sigue puede parecer, a primera vista, superfluo y redundante, pero, si pensamos que tiene lugar aquí, es porque lo incluimos con esta doble finalidad de convencer al lector de:

1. que estamos en presencia de un sistema general y coherente de desciframiento y de explicación del universo, y no de prácticas mágicas o de simbólicas primitivas. Este mismo sistema perduró e incluso se perfeccionó durante la Edad Media, cohabitando durante siglos, sin problema, con el mito general cristiano.
2. aquello a lo que corresponde esta voluntad de desciframiento del sentido del mundo.

Recogiendo así los elementos naturales y los fenómenos físicos en los cuales se inscriben los presagios, intentaremos ver cómo los organiza la ciencia de los auspicios romanos.

Veremos, pues, sucesivamente:

1. rayos y truenos
2. rayos, prodigio y espanto
3. la inteligibilidad de los cometas
4. fenómenos atmosféricos
5. las aguas terrestres
6. los nacimientos monstruosos
7. ruidos, voces y mensajes auditivos

---

[1] Séneca, *Questions naturelles*, t. I, Les Belles Lettres, París, 1961, p. 95.

Rayos y truenos

El carácter súbito y la fuerza destructora del rayo lo vuelve, muy a menudo, un elemento central, vector intermediario de la relación entre el hombre y sus dioses. Por eso no es asombroso que la Hélade haya conocido y practicado la interpretación de los rayos. De esta manera, podemos leer en un párrafo de la *Iliada*:

> Porque yo lo afirmo, él ha inclinado su cabeza, el muy apasionado hijo de Cronos, el día en que sobre las rápidas naves han partido los argonautas hacia los troyanos, llevando el homicidio y la muerte. Él arrojó un relámpago a nuestra derecha, signo revelador de nuestro destino. Que nadie se apresure a regresar a casa antes de haber dormido con la mujer de un troyano y vengado la partida y los lamentos de Helena.[2]

Pero la tradición "histórica" nos reporta que fueron los etruscos quienes organizaron y codificaron las interpretaciones de los rayos, a tal punto que hemos señalado el célebre calendario de Lydus, que daba la interpretación de los rayos para cada día del año y en función de un cierto número de características de lugar y de forma.

El rayo aparecía cargado de sentidos en particular cuando golpeaba los objetos o lugares a los que se asocia un aura sagrada, como un templo, una estatua, un altar, etcétera.

Numerosos textos latinos nos reportan tales acontecimientos. Tácito recuerda que: "El príncipe (Nerón), ante una respuesta de los auspicios, hizo purificar la ciudad, porque el rayo había caído sobre el templo de Minerva y Júpiter".[3]

---

[2] Homero, *Ilíada*, cap. III, Garnier, París, 1960, p. 29.
[3] Tácito, *Annales*, XIII, 4, Garnier, París, 1960, p. 353.

Este hecho se reproducirá en numerosas ocasiones, como señala Raymond Bloch:

> En 65 antes de J. C., bajo el consulado de Cotta y Torcuato, los auspicios que hicieron venir de toda Etruria para interpretar los rayos caídos en numerosas ocasiones sobre los objetos sagrados del Capitolio, dieron la siguiente respuesta: dijeron que las masacres y los incendios estaban cerca y el fin del orden legal y la guerra civil en el centro de la ciudad, preludio a la ruina total de Roma y del Imperio… si no se apaciguaba rápidamente y a toda costa a los dioses inmortales, cuya intervención disminuiría quizá las funestas decisiones del destino…[4]

Rayo, prodigio y espanto

Es evidente que el rayo es peligroso por sus efectos físicos y Séneca, en su libro *Los rayos y los truenos,* nos recuerda el verso de Ovidio: "…y los truenos espantaron a los corazones humanos".[5] Pero no debemos entender estas palabras de Ovidio en boca de Séneca como la prueba de la asimilación paralizante que hace R. Bloch:

Rayo = Prodigio = Espanto

Pues si bien Séneca escribe: "Cuando ha estallado, los hombres caen a tierra y se mueren, otros conservan la vida, pero quedan aturdidos y pierden toda conciencia… constatando la fuerza y la violencia del rayo", su capítulo sobre el rayo es mucho más complejo y elaborado. Trata por separado:

---

[4] R. Bloch, *op. cit.*, p. 54.
[5] Sénèque, *op. cit.*, L. I, p. 55.

1. los fenómenos físicos del rayo
2. el aspecto maravilloso y formidable del rayo
3. el aspecto "significativo" del rayo

Esta no es una división arbitraria propuesta por Séneca. Al contrario, plantea el problema de enlazar los diferentes aspectos, esbozando respuestas a cuestiones tan importantes como la libertad del hombre y el destino, o como la de la Providencia. Así, escribió:

> Los efectos del rayo, si se les ve bien y con cuidado, son sorprendentes; no permiten dudar de que haya en él una sutil y maravillosa fuerza. Las monedas de plata que se funden en los cofres que permanecen intactos e indemnes, una espada se licúa mientras que la funda no es dañada.[6]

Pero agrega otra reflexión en la que analiza las propiedades proféticas del rayo:

> ¿Qué decir de la propiedad que los relámpagos tienen de anunciar el porvenir? Los signos que proporciona no conciernen solamente a uno o dos acontecimientos, revelan a menudo lo que será una larga serie de destinos consecutivos y esto con la ayuda de indicios manifiestos, mucho más claros que si hubieran estado escritos…[7]

Las reflexiones que introduce después son en particular interesantes pues recuerdan las diferencias que hay entre él y los etruscos cuando analiza los rayos:

> Entre los etruscos, los hombres más hábiles en el arte de interpretar los relámpagos, y nosotros existe la diferencia siguiente.

---

[6] *Ibid.*, L. I, XXXII, p. 81.
[7] *Ibid.*, L. I, XXXII, p. 82.

> Nosotros pensamos que el rayo es lanzado porque hay una colisión de nubes; ellos, que la colisión se produce para que el rayo fuese lanzado. Refiriendo todas las cosas a la divinidad, ellos están convencidos no de que los rayos proporcionan signos porque son producidos, sino que se produjeron porque tienen algo que significar.[8]

Para Séneca no se trata de una diferencia de calidad. La que se da entre él y la tradición etrusca no está entre práctica primitiva y "ciencia". El razonamiento es diferente porque el objetivo que se propone la reflexión también es diferente; la toma en consideración de esta diferencia no lo conduce en ningún momento a poner en duda la tradición de los etruscos. Al contrario, termina la exposición de estas diferencias precisando que no tienen casi ninguna influencia sobre el registro del fenómeno, como lo aclara perfectamente escribiendo: "Que el anuncio en cuestión sea su meta o su consecuencia, ellos se manifiestan, sin embargo, de la misma forma…"[9]

El desarrollo del libro de los rayos muestra bien, no obstante su carácter de poder destructivo y maravilloso, que el rayo no tiene siempre el aspecto terrorífico que se le ha concedido. Y Séneca recuerda las teorías de Caecina:

> Hay tres clases de rayos, uno es consejero, el otro de autoridad, el tercero es neutro.
>
> El rayo es consejero cuando estalla antes del acto, pero después de que haya habido intención de actuar: un flechazo va a aconsejar o disuadir a los hombres que se proponen cualquier acción.
>
> Es de autoridad si se produjo después de la cosa hecha, anunciando sus consecuencias felices o desgraciadas.

---

[8] *Ibid.*, L. I, XXXII, p. 82.
[9] *Idem*.

> Es neutro cuando sobreviene mientras que las personas están tranquilas y no hacen ni se proponen hacer algo; amenaza, promete o advierte; …se limita a prevenir un peligro amenazante, un incendio, por ejemplo, un daño infligido por nuestro prójimo, un complot de nuestros esclavos.[10]

En todo esto, ¿dónde está el horror sagrado? Tal vez convenga aquí recordar con Plinio que la ciencia de los etruscos conocía nueve dioses que disponían del rayo (a más de Júpiter, Juno, Minerva, Marte, Vulcano, Saturno), y enumeraba once variedades de rayos. Júpiter lanzaba sólo tres por su propia voluntad. Así continúa Séneca:

> El primero proporciona avisos bienhechores y, para enviarlos, Júpiter no toma consejos sino de sí mismo.
>
> Es verdad que él lanza también el segundo flechazo, pero lo dispara con la opinión de su Consejo, pues se hace asistir por doce dioses. Este rayo puede producir a veces, un efecto feliz, pero aun entonces causa perjuicio y los servicios que presta no son gratuitos.
>
> Es entonces cuando envía el tercer flechazo, pero no lo hace sino después de haber convocado a aquellos que los etruscos llaman dioses superiores y velados. Este flechazo devasta, en efecto, los objetos que golpea; en todo caso, no deja jamás tal cual las condiciones de la vida privada y de la vida pública, pues el fuego no permite que nada permanezca como era antes…[11]

Y más adelante agregará:

> ¿Por qué pues el rayo enviado por Júpiter solo es clemente y por qué es destructor cuando lo lanza después de haber deliberado y escuchado el consejo de otros dioses? Porque Júpiter es rey; con-

---

[10] *Ibid.*, L. I, XXXIX, p. 88.
[11] *Ibid.*, L. I, XLI, p. 91.

viene que su poder sea benéfico cuando actúa solo y que no dañe sino con la opinión conforme de muchos asesores…[12]

Alcance profético del rayo

Después de haber recordado el sistema de lectura de Caecina, Séneca recuerda el sistema de interpretación de Atalo, un eminente estoico:

> Ciertos truenos, dijo él, anuncian lo que nos concierne o que respecta a los demás, o no presagian nada o son signos de algo cuya interpretación no está a nuestro alcance.
>
> Los truenos significativos son favorables o contrarios, o mixtos o indiferentes.
>
> Los malos, que anuncian los signos contrarios, o son inevitables o pueden ser apartados, atenuados o diferidos.
>
> Los signos favorables presagian los bienes que son durables o pasajeros. Mezclados aportan, a la vez, el bien y el mal o transforman el mal en bien y recíprocamente.
>
> Indiferentes, anuncian una empresa para la cual no tenemos motivo, ni de espantarnos ni de alegrarnos; un viaje al extranjero, por ejemplo, que no despierta en nosotros ni temor ni esperanza…[13]

Pero, se lamenta Séneca, a pesar de toda esta sistematización, sectores inmensos de los rayos quedan inscritos en la ambigüedad, en el no-sentido, como los signos cuyo conocimiento se nos escapa: aquellos que caen en el mar abierto o en el desierto solitario, cuya significación para nosotros es nula o está perdida.

---

[12] *Ibid.*, L. I, L, p. 96.
[13] *Ibid.*, p. 95.

Si Séneca trata a veces de marcar los límites de las interpretaciones de la adivinación de los rayos, debidos a la ignorancia y a los límites del conocimiento humano, tal intento no trae consigo, de ningún modo, un cuestionamiento de la explicación misma ni de la coherencia del sistema de interpretación. Como podemos constatarlo en lo que venimos reportando, el sistema de la interpretación de los rayos no es un sistema simplista, cerrado y estereotipado, sino, al contrario, de interpretación extremadamente rico, pues deja lugar a una interpretación infinita; sistema que, por lo tanto, admite la evolución y la integración de nuevas interpretaciones al corpus ya infinito de respuestas posibles.

Esta posibilidad de perfeccionamiento es resultado lógico y directo de la explicación del mundo que sirvió de fundamento al sistema completo y que Séneca resume así:

> Todo lo que pasa es el signo de alguna cosa que sucederá. No se podría adivinar nada de hechos que se presentarían al azar, sin regla y sin razón. Que una cosa forme parte de una serie, es por lo tanto materia de predicción…[14]

Así, tomando el ejemplo de la adivinación por las aves, escribe:

> Pero ¿de dónde viene que el privilegio de presagiar grandes acontecimientos haya sido dado al águila, al cuervo, a un muy pequeño número de aves y que los graznidos de todas las demás no sean proféticos? Esto es porque no se ha hecho entrar a éstas en la "ciencia augural" y algunas, incluso, no podrán ser integradas porque tenemos con esos volátiles relaciones demasiado lejanas.

---

[14] *Ibid.*, L. I, XXXII, p. 82.

> Porque no hay animal cuyos movimientos y encuentros no predigan algo. Naturalmente, sólo algunos son notados por nosotros y no por todos. Por lo tanto, un auspicio depende del observador: concierne sólo a quien haya dirigido su atención hacia ese lado. Pero los signos inadvertidos no dejan de ser signos. Los caldeos han observado las influencias de cinco planetas. Piense usted, pues, si no, cuántos millares de estrellas brillan inútilmente…[15]

Estamos conscientes de haber sido un poco extensos en este desarrollo e incluso de haber abusado de las citas. De hecho, este extenso apartado nos pareció indispensable para demostrar, con un ejemplo preciso, lo que el discurso de la Historia sobre el "signo/presagio" tiene de erróneo.

Esperamos haber demostrado en este desarrollo sobre los rayos, el carácter tendencioso de la interpretación del rayo/relámpago/trueno como un fenómeno espantoso y terrible que paraliza a las masas populares y les empuja hacia supersticiones vanas y ridículas; y que el presagio, en general, no implica siempre, sino más bien raramente, este horror sagrado, ese escalofrío de terror frente a lo desconocido.

De igual modo esperamos haber demostrado que ni Cicerón ni Séneca se plantearon jamás una oposición fundamental de método que opusiera ciencia a magia, razón a práctica primitiva del auspicio. Además, tanto los conceptos de Séneca como las prácticas de la tradición etrusca nos enseñaron que el conocimiento generado por los auspicios es una auténtica búsqueda del sentido en un mundo cambiante. Pero no tenemos que olvidar que, en este punto, el sentido, como la explicación general, precede siempre a la búsqueda del sentido del signo como momento particular y original. De esta forma, no podrá

---

[15] *Ibid.*, L. I, XXXII, 5-7, p. 83.

haber angustia: el sentido siempre está preexistente, oculto; basta pues con descubrirlo; de ahí la importancia en verdad excepcional de las prácticas adivinatorias. No hay jamás creación del mundo por un sujeto individual pensante. El individuo, en el acto de conocimiento, busca integrarse, en el mejor de los casos, al sentido del mundo, a ese que él cree descubrir y en el que intenta fundirse. También así se explica por qué los signos se multiplican cuando el orden del mundo parece trastornado, cuando la paz cívica parece amenazada o cuando individuos criminales cometen sacrilegios amenazando la ruptura del equilibrio precario alcanzado en las relaciones con los dioses.

El conocimiento es la búsqueda del sentido oculto del porvenir del mundo. La filiación de ese punto de vista con la construcción cristiana medieval es evidente.

La inteligibilidad de los cometas

> Cuando ocurre un cambio o una aparición insólita, la gente observa, se plantea preguntas, llama la atención de los demás. Tan nos es natural admirar primero lo nuevo que lo grande. Esto es lo que sucede con los cometas. Si uno de estos fuegos, escasos e insólitos por su forma, aparece en el cielo, todos quieren saber qué es, olvidando los otros cuerpos celestes, interesándose sólo por el intruso, ignorando si se le debe temer o admirar…
>
> La asamblea de los astros, que proporciona belleza al inmenso firmamento, no llama la atención de la muchedumbre; sólo cuando se produce un cambio en el orden del universo, todas las miradas se dirigen hacia el cielo…[16]

---

[16] *Ibid,* L. V, I, p. 301.

Así habla Séneca en su libro "Los cometas" después de haberlo introducido en estos términos: "Nadie, por indolente, obtuso, doblegado hacia la tierra que sea, se eleva con todo su pensamiento hacia las cosas divinas, sino hasta que un fenómeno nuevo haya brillado en los cielos…"

Así, nos encontramos aquí formulando el gran principio del prodigio, que consiste en una introducción al conocimiento, el más alto, aquel de las cosas divinas. Y, si todo en el universo es signo, ¿qué se debe pensar de estos cometas que parecen perturbar el orden inmutable del cosmos?

Séneca reconoce que el estudio de los cometas no ha sido "científico" hasta ese momento y esto se traduce por una cierta confusión en sus explicaciones, porque se da cuenta de que, en ese contexto, le falta mucha información para hacer deducciones sistemáticas:

> Sería pues indispensable para esta investigación tener el catálogo de todos los cometas que han aparecido en el pasado. No es todavía posible, a causa de su rareza, conocer su trayectoria, ni saber si su retorno es periódico y si un orden determinado les hace volver en un día fijo. La observación de estos fenómenos celestes no es antigua; se introdujo recientemente en Grecia.
>
> Eudoxio, quien fue el primero en traer de Egipto a Grecia el conocimiento de los movimientos planetarios, no dijo, no obstante, nada de los cometas: es pues evidente que los egipcios, que se interesaron más que otros pueblos en las cosas del cielo, tampoco habían trabajado esta parte de la astronomía. Más tarde Conon, que también fue un observador muy atento, ha catalogado los eclipses de Sol notados por los egipcios y no menciona los cometas, lo cual no hubiera omitido si se hubieran encontrado informaciones en casa de un pueblo que hacía observaciones exactas al respecto…[17]

---

[17] *Ibid.*, L. V, III, p. 303.

Pero en sentido contrario, Séneca constata: "Que Apolonio asegura que los caldeos clasifican los cometas entre los planetas y que ellos han determinado sus órbitas".[18]

Esta es la hipótesis que él va a utilizar puesto que declara:

> Los cometas se desplazan tranquilamente a tal punto que se puede medir el espacio que han recorrido en un día y una noche… su marcha no es ni confusa ni desordenada; no se tiene el derecho de creer que ellos obedecen a causas desordenadas e inconstantes… vemos a los cometas mezclarse con las estrellas y circular en lo más alto de los cielos…[19]

Séneca certifica que la observación de los cometas tampoco ha sido desarrollada entre los romanos. Uno de los más antiguos astrónomos parece ser un cierto Sulpicio Gallo, del siglo II a. de C. Al considerar la naturaleza ambigua de los cometas, su reflexión lo lleva hacia dos ejes de investigación. Por una parte, lucha contra la idea de que se trata de un fenómeno puramente atmosférico; por la otra, muestra que los cometas se inscriben en el sistema de los planetas.

Incluir a los cometas en el conjunto de los planetas no es hacer "buena ciencia", mostrar su naturaleza verdadera, sino —y esto es lo fundamental para Séneca— dar sentido a los cometas, incluyéndolos en un sistema de sentido que se origina en la armonía y en el orden del movimiento de los planetas. Recordando lo que nos ha sido señalado por Cicerón, retomando a Cleanthe; esto es, que esa regularidad, ese orden de los planetas, es una de las pruebas de la existencia de Dios, de los dioses. Séneca prosigue con un cierto número de datos sobre las descripciones de los cometas:

---

[18] *Ibid.*, L. V, IV, p. 304.
[19] *Ibid.*, L. V, VIII, p. 308.

> Es verdad que los griegos han distinguido tres clases de cometas; en unos, la flama cuelga como una barba; en otros, se ha repartido alrededor, como una cabellera; en una tercera categoría emerge también un fuego, pero éste se alarga en punta. Todos, sin embargo, tienen las mismas características y llevan a justo título el nombre de cometas.
>
> Como ellos no aparecen sino a largos intervalos, es difícil compararlos entre sí… pero que haya o no diferencias entre ellos, es necesario que la misma explicación se aplique a todos…[20]

Cuando Séneca aborda el aspecto "signo" de los cometas, se nota una cierta ambigüedad. Desde luego, él dice:

> Algunos tienen el color de la sangre; amenazadores, anuncian el derramamiento de sangre, de la que su aparición será seguida… y recuerda entonces esos "que han sido vistos durante el consulado de Paterculo y Vopisco… [entonces] hubo por todas partes tempestades violentas e ininterrumpidas, unos pueblos fueron destruidos en Acaya y Macedonia…[21]

A fin de cuentas, el problema estriba en reconocer la significación contenida en la aparición de los astros y, entonces, no es más que un azar si el primer autor, Apolonio —quien, según Séneca, afirma que los cometas son planetas— era, según él, muy versado en el arte de tirar horóscopos. Séneca reconoce lo poco que en su tiempo se sabe sobre los cometas, pero no se desespera. Algún día se sabrá más: "todo lo que podemos hacer es avanzar en las tinieblas con la ayuda de hipótesis, sin certidumbres, pero no sin esperanzas de encontrar la verdad…"[22]

---

[20] *Ibid.*, L. V, XI, 3, p. 312.
[21] *Ibid.*, L. V, XVII, p. 319.
[22] *Ibid.*, L. V, XXIV, p. 332.

En conclusión, sin agotar el tema y para resumir, recordaremos la complejidad del sistema de significación puesto en juego, citando a Cicerón en *De la naturaleza de los dioses*:

> No me quiero extender más en la cuenta de las estrellas, sobre todo de las que son llamadas errantes; su concordancia resulta de movimientos muy diferentes y es tal que, cuando la estrella de Saturno, localizada al extremo, produce frío y la estrella intermedia, esa de Marte, es ardiente, Júpiter, localizada entre las dos, es luminosa y de una acción moderadora; debajo de Marte, dos planetas obedecen al Sol; el Sol mismo llena el mundo entero con su luz; iluminada por él, la Luna ocasiona las mareas y los partos y la llegada a buen término. Las personas que no son movidas por este enredo de casualidades, este conjunto en donde todo se acuerda por la conservación del mundo, no han reflexionado jamás sobre esto, estoy cierto…[23]

Fenómenos atmosféricos

Para Séneca existe un cierto número de fenómenos atmosféricos ígneos que deben ser estudiados aparte de los cometas, lo que numerosos autores contemporáneos suyos no hacen.

¿Fenómeno luminoso o cometa? La diferencia no es siempre evidente para algunos testigos, puesto que Séneca constata amalgama y confusión. "Nuestros estoicos creían que los cometas, como las antorchas, las trompetas, las vigas y otros meteoros excepcionales, tenían su origen en la condensación del aire…"

---

[23] Ciceron, *De la nature des Dieux in les stoiciens*, Gallimard, París, 1962, libro II, XLVI, 19, p. 450.

Si refuta la teoría del origen común, conoce la existencia y la multiplicidad de las formas que pueden tomar estos fenómenos luminosos que "se pasean a través de la atmósfera" y conoce su significación como presagio. Y si, por otro lado, puede dudar de la clasificación de estos fenómenos, su significación no genera ninguna duda.

Por eso él nos recuerda:

> El meteoro que apareció grande como la Luna, durante la guerra de Pablo Emilio contra Persia. Nosotros mismos hemos visto más de una vez una de estas flamas que parecía una bola inmensa y que, a decir verdad, también se desvaneció a la mitad de su curso. Semejante prodigio se produjo cuando el divino Augusto abandonó este mundo, y más tarde aún, al momento de la condenación de Seján. La muerte de Germánico fue anunciada de la misma manera…
>
> Me vas a decir: "¿Estás pues sumergido en el error al punto de creer que los dioses advierten con anterioridad ciertos fallecimientos a los hombres? ¿Y piensas que hay sobre la Tierra alguna cosa suficientemente grande como para que el mundo entero no pueda ignorar su desaparición?"
>
> Convendrá examinar de nuevo esta cuestión. Veremos también así si se desarrolla un orden fijo en el mundo y si los acontecimientos están ligados los unos a los otros, de tal manera que un hecho antecedente sea la causa o el presagio de aquellos que siguen. Veremos si los dioses se ocupan de aquello que es humano, si el encadenamiento mismo de las cosas permite prever lo que acontecerá… por signos ciertos.[24]

Sabemos que Séneca responderá afirmativamente a todas estas preguntas, ya que para él todo es signo. Se esforzará pues en su libro sobre los fenómenos luminosos:

---

[24] Sénèque, *op. cit.*, L. I, 2-4, pp. 12-13.

> …no solamente en explicar el origen de los diferentes fenómenos, sino en recordar el valor del signo de dichos fenómenos… porque son numerosos.
>
> Tienen nombres diversos: vigas, antorchas, globos, broqueles, más o menos agrupados en las clases de los meteoros, pero hay también fenómenos más propiamente metereológicos: las coronas, los halos, los arcoiris, varas y parhelios, pero existen aún muchas otras…

Séneca evoca también un cierto número de fenómenos:

> …tenemos los "agujeros", cuando un reborde luminoso rodea en el cielo un vasto hundimiento parecido a una cavidad, profunda y circular; los *pitheos*, cuando una inmensa masa de fuego redondeada y parecida a un tonel se mueve en el cielo o arde en un lugar; los *chasmess*, cuando se entreabre una esquina en el cielo y, por esta grieta, deja ver una flama misteriosa en el espacio… o menos diversos son los colores de estos meteoros… Pero también existen los *pogonies*, los *cipiones* y las *antorchas*…[25]

Lo que importa subrayar es la extrema profusión de categorías de estos fenómenos, indicando la importancia que la observación del cielo y de estos fenómenos luminosos representaban para la adivinación. A cada serie de fenómenos es atribuida una o muchas series de sentidos. Se ve, pues, la extrema riqueza simbólica de este conjunto. Podrá considerarse entonces que cuando se encuentra en un texto uno de estos elementos, el relato no apunta hacia lo anecdótico, sino a un sistema verdadero de significaciones que convendría explicitar.

---

[25] *Ibid.*, L, XIV, 2-2, pp. 40-41.

Las aguas terrestres

La fuerza de las tormentas mediterráneas que engrosan delgados torrentes y transforman el estrecho lecho de arena y de rocas en poderosos ríos de aguas tumultuosas y turbias ha sido siempre un fenómeno espectacular de la violencia de la naturaleza. Todavía hoy, a pesar de numerosos y muy importantes trabajos de hidráulica, los ríos y torrentes italianos o mediterráneos, en general, constituyen una amenaza de devastación para las ciudades y los cultivos; no es pues asombroso, desde entonces, encontrar como signo los estragos de las aguas.

Asimismo, diversos analistas y autores nos reportaron con fidelidad las devastaciones catastróficas que asolaron periódicamente al Lacio u otras regiones, describiendo el triste espectáculo de los puentes destruidos, o de las casas que, minadas por las aguas, se derrumbaban. Puede ser que se trate de la misma tradición del denominado diluvio universal (incluso si para los cristianos no debía producirse más), tradición que se encuentra, por otra parte, en otras regiones del Oriente mediterráneo, que juega aquí un papel en el sistema simbólico desarrollado alrededor del agua. Esta capacidad de violencia y de destrucción de un elemento, por otra parte vital y esencial desde el punto de vista cósmico, así como uno de los elementos fundamentales de la materia, no podía escapar a una importante inversión simbólica.

Séneca, en su libro sobre las aguas terrestres, retoma la idea de la desaparición de este mundo por un diluvio generalizado y el discurso que desarrolla en esta ocasión es para nosotros muy significativo:

> Una gran parte de la Tierra será invadida por las aguas cuando sea venido el día marcado por los destinos para el diluvio univer-

> sal… Cuando la catástrofe sea inminente y se haya decidido la renovación del género humano, consiento que las lluvias caigan sin descanso…
>
> Esas masas puestas en movimiento por el destino, y no por las mareas que son sólo instrumentos del destino, levantarán el mar en un vasto repliegue y lo empujarán adelante. La altura a la que se elevarán será prodigiosa. Sobrepasará las cimas donde los hombres creyeron encontrar un asilo seguro…[26]

No está por demás recordar que la teoría oficial del estoicismo indicaba lo ineluctable de una conflagración mundial al final de cada periodo cósmico y enseñaba que cada "gran año" era seguido alternativamente por "exustiones y eluviones". ¿En qué medida la tradición cristiana ha integrado esta noción de gran periodo cósmico, del "gran año"? Que yo sepa, pocos trabajos contemporáneos han estudiado esas "continuidades", pero ¿no podríamos verlas en ciertas divisiones temporales introducidas en las historias de las otras civilizaciones, al menos en los escritos de los primeros cronistas de América? ¿Qué hay de verdad indio en esas grandes divisiones "de los soles" y qué de tradición occidental oculta bajo recursos retóricos en apariencia americanos?

Así, es necesario tener en cuenta que cuando se habla de "cronología histórica" en los textos de los siglos XVI y XVII españoles, se hace referencia a una teoría cronológica de la historia del mundo que se enraiza en la Biblia. Hasta el siglo XVIII, esta teoría general permitió fijar la edad de la creación, del diluvio, de la torre de Babel, de la llegada de Cristo, etcétera.

La aplicación de esta teoría a una cronología indígena, o supuestamente tal, en los textos del siglo XVI, tendría como

---

[26] *Ibid.*, L. II, XXVIII, 2-4.

resultado abreviar la "historia" —la cronología— indígena pues ésta debía insertarse en los escasos milenios de la cronología cristiana general. De aquí proviene la escasa profundidad histórica de estos textos al abordar a las civilizaciones y a los imperios precolombinos —puesto que, en esta perspectiva, la población de América es obligatoriamente "reciente"—, lo que obliga a los pensadores a realizar gimnasias intelectuales impresionantes para concebir una historicidad americana.

Asimismo, la división en grandes eras "solares" que se nos muestra como indígena podría corresponder a un esquema de este tipo, importado o transformado. Considerando el isomorfismo que construye el discurso de descripción de la América antigua con el de la Antigüedad latina en esta sucesión de "soles" ¿no estaríamos frente a una adaptación estoica insertada en la cronología cristiana? Visión estoica, pero también compartida por muchas tradiciones culturales medio-orientales, en la que cada era se termina con la destrucción general del mundo y con la renovación del género humano.

No hay que olvidar que el establecimiento de una cronología general no había cesado de obsesionar la conciencia medieval, no sólo cristiana, sino también judía e islámica.[27] ¿No debieron recordarse, por ejemplo, esas palabras de

---

[27] Paul Vuillaud, *La fin du monde*, Payot, París, 1952, p. 67. Abarbanel, coetáneo de la Conquista, desarrolló (después de muchos otros) impresionantes cálculos para poder predecir la época del fin del mundo y la venida de la era mesiánica, que verá la liberación de Israel y su resurrección. Piensa que el fin del mundo no está muy alejado de la hora que él vio: "La quinta monarquía será aquella de Israel, Roma derribada, es decir, el cristianismo aniquilado; esto será para Israel el advenimiento de la soberanía universal. Es en los astros donde leyó esta epopeya, la era mesiánica se manifestará cuando Saturno y Júpiter se encuentren en conjunción con el signo de los

Abarbanel cuando habla de la conjunción de Saturno y de Júpiter: "según los astrónomos, ese fenómeno se produjo por primera vez en el comienzo del mundo y se ha producido asimismo en el tiempo del diluvio, en el de Moisés"? Este periodo de 800 años (es decir, el tiempo que tardan las constelaciones en recorrer cada uno de los cuatro trigones) es el que las personas, dice Abarbanel, llaman un *apocatastosis*. Se puede notar también la importancia de los periodos luni-solares de 600 años en esas tentativas de cronología.

No pretendemos aquí resolver el problema, sino, a lo sumo, esbozar una vía de investigación que complementaremos más adelante, cuando hablemos de la importancia del hecho apocalíptico.

Los nacimientos monstruosos

En la medida en que el orden de la naturaleza es a la vez imagen y participación del orden cósmico, los nacimientos "extraordinarios", es decir, fuera de la norma de la reproducción, tienden a adquirir valor de signo.

Valerio Máximo reporta:

> En el ejército que Jerjes había reunido para aplastar a Grecia, se vio, es un hecho comprobado, que una yegua dio a luz a una liebre. Un prodigio semejante anunciaba con claridad el desenlace en que debían acabar estos grandes preparativos. En efecto,

---

peces. Este fenómeno es propio de Israel. Entonces, durante la conjunción, los israelitas serán levantados del polvo para ser como las estrellas de Dios. Por eso, la luz divina residirá en ellos; con su acción, el pueblo elegido saldrá de sus tormentos para reinar. Saturno y Júpiter muy raramente entran en conjunción en un mismo signo; estas constelaciones recorren cada una cuatro trigones de 800 años".

> aquel que había cubierto el mar con sus flotas y la tierra con sus batallones, fue reducido a huir como un animal tímido y a regresar tembloroso a su reino…[28]

Este texto no está aislado y podemos ver también que en el relato de Josefo acerca de la caída y la destrucción de Jerusalén se apunta un presagio de tal naturaleza. Se trata de augurios en general desfavorables, sobre todo cuando los resultados de nacimientos prodigiosos se producen en el sentido de una disminución del poder del producto generado respecto al generador: yegua/liebre; vaca/borrego.

Tanto en el caso de los etruscos como en el de los romanos, toda infracción al orden de la naturaleza reviste una significación y demanda una interpretación.

Toda la gama de seres monstruosos producidos por los crueles juegos de la naturaleza: becerros con dos cabezas o cinco patas, niños que presentan anomalías físicas sorprendentes (andróginos o albinos, por ejemplo), son de inmediato interpretados por los arúspices como hechos maravillosos, en general graves.

Ahí se manifiesta un método de lectura analógica de tales prodigios. Así, el nacimiento de monstruos con dos cabezas con frecuencia anuncia una división del poder político en dos clanes y puede ser considerado como el signo de una amenaza a la paz cívica; mientras que, en el dominio de las adivinaciones privadas, anuncia o puede anunciar dificultades domésticas, sea traición, sea adulterio.

De hecho, cada caso de monstruosidad participaba de una amplia taxonomía de la diferencia, y la explicitación de cada

---

[28] Valère Maxime, *Actions et Paroles Mémorables*, L, VI, p. 55, Garnier, París, 1935.

monstruosidad en tanto signo correspondió a una práctica apropiada. Ésta no estaba sometida a la ocurrencia de tal o cual adivino, sino que se relacionaba con la explicación general de las leyes consideradas como normales en la naturaleza, y también con un cierto número de mitos relacionados con ese género de acontecimientos.

¿Monstruos? Somos nosotros quienes creamos el sentido de lo monstruoso, como ruptura. Es verosímil que, aunque haya existido una categoría *monstrum*, su sola integración al sentido general del mundo no le confería de manera automática ese carácter de espanto e insostenible que se le presta a veces.

Además, para entender esta idea de lo monstruoso clásico es necesario no olvidar nuestra ubicación frente a ciertas deformidades que, en otro tiempo, fueron mucho mejor aceptadas, como las de los enanos, jorobados y contrahechos, sin hablar de verdaderas monstruosidades.

Es, por otra parte, verosímil que el contenido "espantoso", "amedrentador", "terrorífico" sea, casi siempre, una característica de lo desconocido, del no signo. Cuando el monstruo, tanto en la naturaleza como en lo humano, se integra profundamente en el sistema simbólico del auspicio, recibiendo un sentido, se diferencian fundamentalmente del no inscrito, del no signo, del no decible, de lo monstruoso por excelencia.

Ruidos, voces y mensajes auditivos

En Dodona, antigua ciudad de Epiro, en el santuario de Zeus, que es probablemente el más antiguo de todos los oraculares de Grecia, las *selles* predecían el porvenir escuchando el ruido que provocaba el viento al agitar las ramas de los robles (árboles de Zeus) y el entrechocar de

las palanganas de bronce suspendidas una al lado de la otra.[29]

La lectura de sonidos, gritos y ruidos, sobre todo intempestivos, revisten una gran importancia en la adivinación helénica. Así, toda palabra que se oiga de improviso, todo ruido, todo grito o todo sonido inesperado, es un *Cledon*: especie de mensaje auditivo, cuya interpretación no pertenece sólo a los griegos, sino también al mundo etrusco y romano.

Así, un trueno, en especial el que ocurre en un ciclo relativamente sereno, ya es un signo en tanto mensaje auditivo; se relaciona también, evidentemente, con un posible sentido generado por su inclusión en la categoría simbólica "rayo". Las categorías que intentamos recrear no son autónomas. Al contrario, ciertos fenómenos atraviesan las categorías y parecen excluir todo intento de clasificación, proporcionando, por otra parte, riqueza y complejidad al sistema.

Cuando Telémaco estornudó, su madre vio en ello una buena señal; la explosión sonora es signo, en tanto movimiento involuntario; es una manifestación de la voluntad de los dioses. De este modo, la epilepsia será el mal sagrado (mal que padecía Julio César).

Los mensajes auditivos que podemos encontrar en los textos latinos con mayor frecuencia son "los retumbos subterráneos", los "tintineos de armas" que se oían, según los testigos, en la campiña romana, en el Oriente o en Germania y que indicaban la dirección posible de donde podía venir el peligro, en función de las preocupaciones de la hora. Estos ruidos anunciaban problemas políticos y amenazas, a la vez, internas y externas, como aquellas que motivaron, en parte, el dis-

---

[29] R. Bloch, *op. cit.*, pp. 69-70.

curso de Cicerón *Sobre las respuestas de los auspicios*. Pero se oyen también ruidos diversos, voces desconocidas, gritos intempestivos, toques de trompetas, etcétera.

Valerio Máximo, en sus *Acciones y palabras memorables*, recuerda que se oyó hablar a los animales: "es aún objeto de gran asombro que esos prodigios llegaron a nuestra ciudad… en las proximidades y prueba de la confusión de esa época. Un buey, en lugar de mugir, dejó oír el sonido de la palabra humana".[30]

De la misma forma, reporta que "durante la segunda guerra púnica, fue establecido que un buey de Domicio dijo: "¡Roma cuida de ti!…"[31]

Así mismo, durante la lucha de Pompeyo y César:

> …un clamor guerrero y un resonar de armas fue oído en Antioquía y en Ptolemais con tal fuerza que toda la gente se subió sobre las murallas; en Pérgamo, un ruido de tambor retumbó en el fondo de un santuario… prueba de que las fuerzas celestes se interesaban en la gloria de César…[32]

Toda una serie de prodigios resultaron de esta categoría profética de la palabra: "En otro momento de alarma se dio crédito a prodigios del mismo género: un niño de seis meses había gritado la victoria en el mercado de los bueyes…"[33]

Pero las palabras pueden ser directamente pronunciadas por un dios, dando un sentido aún más implícito al mensaje. Así, cuando la lucha de los romanos contra los veyanos, se cuenta que éstos terminaron por ser vencidos cuando una voz,

---

[30] Valerio Máximo, *op. cit.,* L. VI, p. 45.
[31] *Ibid.*, L. VI, p. 47.
[32] *Ibid.*, L. VI, p. 53.
[33] *Ibid*, L. VI, p. 45.

la del dios Silvano, fue escuchada aproximadamente en estos términos: "Caerá uno más del lado de los etruscos y el ejército romano será victorioso… predicción cuya maravillosa verdad fue demostrada por el número de cadáveres…"[34]

Y si la voz no resulta suficiente, serán los dioses en persona quienes deberán combatir en medio de la batalla.[35] Por ejemplo, Cástor y Pólux, o Marte mismo, en la batalla contra los luconianos. Es lo que Cicerón resume al escribir: "A menudo se han visto formas divinas, y todo hombre que no sea un tonto o un impío está forzado a reconocer que los dioses están presentes".[36]

A veces, el hambre y la carestía (frecuentes en Roma, puesto que su abasto debía traerse, a veces, desde muy lejos) son anunciados por estos fenómenos nacidos de las profundidades del Sol: "fremitur ab inferno ad coelum ferri visus inopiam famemque portendit".

Para terminar, recordaremos lo que sucedió cuando el templo de Jerusalén y la ciudad fueron destruidos por Tito, según Josefo:

> Cuatro años antes del comienzo de la guerra, en tanto Jerusalén estaba en profunda paz y abundancia, Jesús, hijo de Ananus, quien era un simple campesino, gritaba por los cuatro vientos,

---

[34] *Ibid.*, L. VIII, p. 81.

[35] Se presentarán, en la tradición cristiana medieval combatiente, apariciones y ayuda extra naturales. Por ejemplo, San Miguel en Francia y Santiago en España. Este último se hará presente en la primera batalla oficial de la Reconquista contra los moros, pero también, según ciertos testigos, en la primera batalla bajo el Sol mexicano. Ver a este respecto lo que dice Bernal Díaz del Castillo en su relato.

[36] Cicerón, *op. cit.*, L. I, II.

> voces contra Jerusalén y contra el templo… voces contra el pueblo y no cesó de recorrer la ciudad repitiendo lo mismo…[37]

Y este hombre inspirado no temía ni a los golpes ni a los malos tratos. "A cada golpe que le daban [para hacerlo callar] él repetía con voz lastimera: 'Desgracia, desgracia sobre Jerusalén…'" Y como eco a esta voz profética, podríamos recordar esa voz que recorría los aires de las regiones helénicas en los primeros siglos de la era cristiana: "¡El gran Pan ha muerto, el gran Pan ha muerto!"

La amenaza sobre la polis

Periódicamente los textos clásicos nacidos de la tradición romana nos presentan la historia de Roma atravesada por crisis políticomilitares, guerras extranjeras y civiles y por crisis facciosas más o menos importantes. Podemos hacer notar también que esos problemas sociopolíticos van acompañados siempre por un cortejo de manifestaciones y disturbios de la naturaleza, lo que ahora ya no debe sorprender porque hemos establecido —por los testigos y aquellos que nos reportaron estos acontecimientos— que existe una ley de analogía y simpatía que liga los disturbios del cielo con los de la Tierra, en la que a cada desorden de una de las dimensiones, corresponde uno en la otra.

Tenemos así un conjunto de textos que constituyen un interesante corpus de manifestaciones del cielo y de prodigios y presagios que han marcado cada época delicada, en relación

---

[37] Flavius Joseph, (en español Flavio Josefo), *La Guerre des Juifs contre les romains*, Lydis, París, 1966.

con los peligros que amenazaron la integridad de Roma cuando las guerras civiles causaron estragos, cuando César atravesó el Rubicón o cuando las invasiones bárbaras amenazaron el imperio.

Tomemos tres ejemplos de estos textos clásicos que nos servirán para introducirnos a lo que hemos llamado "el discurso de la amenaza".

Tito Livio escribió, en el libro XXII, en el momento en que Roma estaba amenazada por Aníbal:

> La proximidad de la primavera incita a Aníbal a abandonar sus cuarteles de invierno... Los temores [de los romanos] eran reavivados por el anuncio de una cantidad de prodigios sobrevenidos a raíz de esto. En Sicilia, muchos soldados vieron inflamarse sus armas, varios militares fueron golpeados por el rayo. El disco del Sol parecía reducir sus dimensiones.
>
> En Praeneste, piedras ardientes cayeron del cielo. En Arpi, aparecieron armas suspendidas en los aires y el Sol se golpeaba contra la Luna. En Capene, en pleno día, se levantaron dos lunas simultáneamente. Las aguas de Carre corrieron llenas de sangre y las de la fuente misma de Hércules se tiñeron.

No podemos olvidar un cierto número de "prodigios de menor importancia", como dice Tito Livio; pero para nuestra reflexión, lo más importante es lo que nos ha señalado en el capítulo precedente cuando advierte: "Numerosos prodigios tuvieron lugar ese invierno en Roma y sus alrededores, o mejor dicho, como ocurre siempre cuando los espíritus son llevados hacia la irreligión, se anunció mucho y se creyó a la ligera. Así se habría entendido"[38]

Y Tito Livio da otra larga lista de prodigios nuevos.

---

[38] Tite-Live, "Histoires, la guerre d'Hanibal", en *Les Historiens romains*, L, XII, Gallimard, París, 1968, pp. 509-510.

Tácito nos ofrece también un gran número de hechos de ese orden:

> Los prodigios, cuyo relato provenía de diversas fuentes, redoblaron aún más la alarma. En el vestíbulo del Capitolio, dicen que Victoria dejó escapar los renos de su carro. Un fantasma de talla más que inhumana partió de pronto del templo de Juno… Muchos animales engendraron monstruos, omito muchas otras maravillas… Pero el fenómeno más terrible y que, al miedo futuro, añadía el mal presente, fue el súbito desbordamiento del Tíber. El río aumentó sin medida, rompió el puente Sublicus y se detuvo en esa masa de escombros, franqueó sus riberas e inundó no sólo las partes bajas del pueblo, sino los barrios donde se temía menos a las aguas… las casas donde permanecieron las aguas se arruinaron desde sus cimientos y se derrumbaron cuando se retiró el río. Cuando el peligro cesó de inquietar a los espíritus, se vio claro que Othón, quien se preparaba para la guerra y tenía que pasar por el Campo de Marte y la Vía Flamina, que era su camino para entrar en campaña, había sido cerrado; y ese efecto de causa fortuita o natural pareció un prodigio, anunciador de la derrota que lo amenazaba…[39]

Por fin, recurrimos a Virgilio para que nos facilite un último ejemplo de este discurso de la "amenaza", en las *Geórgicas* (464-514), sutil ley de la analogía y simpatía que rige el mundo natural y el mundo de los humanos.

> ¿Quién podría acusar al Sol de impostor? Con frecuencia él mismo advirtió a los imperios los problemas a punto de estallar, las perfidias escondidas y las guerras que se fomentaban disimuladamente.
>
> Cuando César fue asesinado, el Sol tomó parte en la desdicha de Roma; cubrió su frente luminosa con un velo lúgubre y amenazó a los culpables mortales con una eterna noche…

---

[39] Tacite, *Histoires*, Garnier, París, 6, pp. 71-72.

Entonces, es verdad que todo en la naturaleza anunció la cólera del cielo, de la tierra y del mar, y los horrorosos ladridos de los perros y los gritos inoportunos de las aves fúnebres.

¡Cuántas veces vimos el Etna vomitando fuego por sus hornos entreabiertos, inundar de torbellinos de llamas y de rocas calcinadas!

La Germania oyó por todas partes a batallones armados entrechocándose en los aires.

Los Alpes experimentaron temblores hasta entonces desconocidos; el silencio de los bosques sagrados fue interrumpido a menudo por voces espantosas; pálidos fantasmas repulsivos fueron vistos a la entrada de la noche; y, para colmo del horror, las bestias hablaron, los ríos suspendieron sus cursos y la Tierra abrió abismos bajo nuestros pasos…

El Eridan, rey de los ríos, se desbordó con furia; rodaban entre sus olas los bosques arrancados de raíz, a grandes distancias. Devastó los campos, arrastró los establos y los rebaños.

Por mucho tiempo, las entrañas de las víctimas no ofrecieron sino signos funestos; las fuentes, en lugar de aguas, se llenaron de sangre y los pueblos retumbaban todas las noches con los aullidos de las manadas de lobos.

Jamás el rayo y el trueno fueron tan frecuentes en tiempo sereno; jamás los cometas resplandecientes anunciaron con tanta frecuencia la ira de los dioses.[40]

Conclusiones

Podríamos reproducir estos discursos infinidad de veces, pues los autores latinos no se privan del placer de escribir este tipo de textos, aun si el detalle y el orden de los prodigios varían.

---

[40] Virgile, *Georgiques*, versos 464-514, Hatier, París, 1925.

Lo que aquí nos parece importante señalar es que, lejos de constituir signos que hayan sido parcializados y atomizados, y cuya aparición se diera más o menos al azar, en el ámbito de los textos se presenta una verdadera retórica de la amenaza, obviamente reconstituida *a posteriori*.

Porque es evidente que esos signos no están integrados en el instante de su "aparición", y los autores lo reportan unánimemente. Con frecuencia no se ha querido tener en cuenta a los prodigios, ya sea por impiedad, por presunción o por descuido…, pero no por eso se trató menos de advertencias del cielo. Sólo una parte del conjunto de los signos posibles ha estado realmente integrada por una intervención directa de los auspicios, los cuales le han dado sentido.

Debemos tener claro que se trata aquí de la constitución de una retórica pedagógica moralizante que intenta afirmar la preeminencia del orden de la polis como parte de un orden cósmico.

Para que un augurio sea recuperado por la tradición escrita, es necesario que haya adquirido un sentido pleno. Este sentido real, definitivo, exacto, total, del suceso maravilloso no será dado en realidad por el especialista en auspicios, quien intentará decir qué es, según él, lo que pasa y cómo remediar tal o cual situación. El sentido "verdadero" se logrará fijando como texto esta práctica religiosa, lo que tendrá lugar mucho tiempo después de los eventos que se supone relata.

No debemos dejarnos engañar por este artificio retórico, pues el sentido definitivo no es atribuido al presagio sino sólo cuando las cosas han sido completadas. Es en este sentido en el que se debe comprender la significación del apodo de aquella que "pronunciaban los verídicos e infalibles oráculos de Apolo", la pitonisa de Delfos, Loxias, es decir, "La Ambigua", pues sus respuestas eran vagas, criptofásicas, incomprensi-

bles, hasta que tomaran su sentido verdadero en un suceso futuro, cuando se realizaría adquiriendo realmente sentido; "su sentido", hasta entonces oculto y por fin develado.

La interpretación de la señal puede ser errónea en su totalidad. Es el caso de aquellos que hacen una lectura que sirve a sus intereses; caso común durante las guerras civiles o las luchas de facciones: cada grupo en lucha tiende a interpretar los signos en función de sus intereses; el sentido, el verdadero, el único, será el que le atribuyó el triunfador.

Esta posibilidad de interpretación múltiple nos parece ir en contra del sentimiento de horror obligatorio que Raymond Bloch y muchos historiadores atribuyen al presagio. No se trata de una interpretación mecánica. Por el contrario, el sentido es en general rico y diverso, y muchas veces favorable a los hombres.

Aunque la evocación de diversos augurios no parece obedecer a reglas fijas de enunciado, se puede encontrar en ellos una analogía de estructura. Este universo simbólico se ordena según los cuatro elementos fundamentales del universo estoico, que serán los mismos que los del universo medieval.

Lo más interesante para nuestra demostración general es hacer notar la frecuente aparición de un cierto número de enunciados de presagios que reencontraremos en los textos "americanos".

Nos parecen característicos:

1. La importancia del rayo y en particular, "el rayo que cae en tiempo sereno", sobre todo si lo hace sobre un templo.
2. La importancia de los fenómenos metereológicos y de los cometas que con tanta frecuencia anuncian la ira de los dioses.

3. La importancia del poder destructor de las aguas terrestres, de acuerdo con la teoría cíclica de la destrucción del mundo, desarrollada por los autores estoicos.
4. La visión clásica de batallones de hombres armados que se enfrentan en los aires.
5. Las emisiones proféticas que perturbaron las noches, las voces que recorren los aires sin que se pueda localizar a quienes las emiten o sin que quien los profiere sea consciente de lo que anuncia.
6. Finalmente, la aparición de todos esos juegos monstruosos, esas maravillas que en ocasiones la naturaleza se complace en engendrar, productos contranatura o, simplemente, monstruosidades y deformidades.

Comparando este esbozo de cuadro sintético con el conjunto de presagios contenidos en el *Códice Florentino*, las semejanzas nos parecen muy claras. Pues si el lector nos ha seguido hasta aquí, estará de acuerdo en que esta coincidencia es "sospechosa" y merece ser estudiada de manera más profunda. La hipótesis será, pues, que el modelo de la simbología contenida en los "textos indios de la conquista" es un modelo importado a América como tantas cosas, y que la lógica del intertexto occidental toma muchas formas extrañas para hacerse oír y muchos rodeos para dominar.

Cuarta vuelta
BÚSQUEDA DE UN ESQUEMA DE INTELIGIBILIDAD

Donde nuestro lector abandona a Clío a sus artimañas y descubre que detrás de los indios se enconde la sombra de Dios.

Hemos dicho que, según nuestro punto de vista, los textos "indios" de la Conquista están animados por una simbología que no es indígena sino, lejos de lo que se podría esperar a primera vista, cristiana y medieval.

Para fundar esta hipótesis tendremos que presentar o por lo menos esbozar un modelo de inteligibilidad que dé cuenta de estos textos, explicando, a la vez, su presencia en estas lejanas tierras, su contenido y su funcionamiento.

Los hombres que partieron hacia "América", la "descubrieron" y tomaron en posesión —para la más grande gloria de Dios y de su humilde e individual provecho—, en nombre del muy católico rey, eran portadores de una concepción feudal del mundo.

Desde la aparición de la magnífica obra de Edmundo O'Gorman,[1] sabemos que se trató, más que de un simple descubrimiento o de una toma de posesión de las tierras americanas, de una verdadera "invención". Invención y contrucción

---

[1] Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, varias ediciones.

que se escribió siguiendo los modelos e ideales de la tradición retórica cristiana medieval.

El descubrimiento, y después la posesión por la conquista de los grandes "imperios indios", no fue, para aquellos que la hicieron, un simple despojo o una mera imposición de una nueva casta económica dominante. Se trató también, y sobre todo, de una hazaña político-religiosa que sorprendió a sus mismos autores.

La facilidad aparente de los primeros contactos y de la conquista de inmensos imperios acreditó en los españoles la idea de ser un pueblo elegido, amado en particular por el Señor. No había duda para ellos de que sus acciones, incluso las más viles, se insertaban en un conjunto político y religioso que formaba parte del plan de Dios sobre el mundo.

Nuestra concepción moderna de la separación de la Iglesia y el Estado nos impide en gran parte entender cómo y hasta qué punto estos dos tipos de legitimidades, la política y la religiosa, estaban estrechamente unidas, ya que pertenecían a un solo y único orden de fundamentación y legitimación. La comprensión de esta indisolubilidad o, más bien, de estas dos formas de expresión de un mismo poder de legitimación, hubiera podido ahorrar muchas discusiones estériles sobre lo que fue el pasado de América Latina, en cuanto al balance que se intenta a veces, sin ningún resultado en realidad positivo, de diferenciar lo que se debe a la cruz —lo benéfico— y lo que se debe a la espada —lo nefasto.

Cuando en un texto americano o español del siglo XVI se habla de la extensión del reino de Dios, todos lo entendemos evidentemente, no sólo de manera simbólica, sino también en su sentido estrictamente material, económico y político.

Las monarquías europeas de los siglos XIV, XV y aún del XVI habían desarrollado alrededor de la persona real un discurso

de legitimación de su figura como ungido del Señor y representante de su voluntad en la Tierra.

Retomando los viejos temas de la traslación hacia el Oeste de la legitimidad imperial, cada dinastía se consideraba a sí misma más o menos como investida de la misión de juntar en un mismo rebaño y bajo el mando de un solo pastor universal al conjunto de los pueblos. La creación de este imperio universal, en la visión escatológica cristiana, era considerada como el prefacio al fin de los tiempos.

La conquista y los relatos que se hicieron de ella tomaron, desde este punto de partida, un tinte sagrado de legitimación. Ya no es pues tan asombroso que busquemos y encontremos el modelo de inteligibilidad de los textos "indios" en la tradición sagrada de Occidente y no en una explicación cosmológica "indígena" del mundo.

La Conquista concebida dentro del espíritu de cruzada de un pueblo, de una capital y, con mayor razón, de un reino, marcaba el triunfo de "el dios" cristiano sobre el demonio y la idolatría.

Si consideramos que el discurso que la tradición cristiana occidental produce sobre lo que pretenden ser sus raíces, se estructura *grosso modo* alrededor de dos lugares sagrados, Roma y Jerusalén, nos encontraremos, en consecuencia, remitidos, para el estudio de los textos de la victoria americana, a dos conjuntos de textos; los que hablan sobre la amenaza contra Roma y los que se refieren a la destrucción de Jerusalén.

Roma

Disponemos de una serie de textos latinos que nos describen la toma de Roma, o las amenazas que sobre ella y sobre su imperio hicieron pesar, Aníbal, los galos, los germanos y otro

conjunto que nos reporta las divisiones y las amenazas de guerras civiles. Es evidente, por otro lado, que no sabremos jamás con precisión, de acuerdo con el estado actual de la cuestión, lo que los "españoles" de la Conquista habían integrado con exactitud de esta tradición. Esta búsqueda nos remitiría a un estudio de las fuentes manuscritas españolas de los siglos XII, XIII y XIV, estudio que está, por el momento, fuera de nuestro alcance, pero que sería provechoso para conocer la imagen que podrían tener en su *background* cultural estos primeros escritores de la historiografía americana.

Sin embargo, podemos postular que la tradición cristiana "española" medieval no es diferente, en lo fundamental, de la tradición del resto de la cristiandad latina, si bien podemos notar un cierto número de características propias que provienen de una historia española en particular compleja.

Postulamos esta similitud entre la España "reconquistada" y el espacio cristiano a partir de un cierto número de hechos históricos y culturales que resumiremos aquí. Es suficiente, por ejemplo, recordar el juego mediterráneo de la estrategia de los Condes Catalanes, la recepción a los grandes poetas "franceses" de Occitania en Barcelona, el papel de las grandes órdenes monásticas borgoñesas en la organización de la "reconquista" y del espacio "reconquistado"... Así, M. Desfourneaux nos recuerda esta unidad cristiana entre la Europa del Norte y la España en constitución:

> No hay una época en la que los Pirineos hayan jugado menos el papel de barrera que en la Edad Media; en las extremidades occidentales y orientales de la montaña, los vascos y los catalanes que poblaron las dos vertientes están unidos por una identidad de lengua, de tradiciones, de intereses. Al centro, lo áspero de los montes y la escasez de puertos no impidió a las poblaciones de los valles franceses y españoles trabar relaciones cuyas huellas se han conservado hasta nuestra época. Las líneas de las crestas de

> los Pirineos no constituyeron en ninguna forma, una frontera política, a tal grado que los reyes franceses mantuvieron, hasta el siglo XII, el principio de su autoridad feudal sobre Cataluña, los Condes de Barcelona intentaron transformar la región langüedociana en una prolongación de sus posesiones españolas, los soberanos de Navarra pusieron bajo su dominio una parte de la vertiente septentrional de la montaña.
>
> Finalmente, a partir del siglo XI, una incesante circulación anima los puertos pirineicos: peregrinos que van hacia Compostela, monjes negros de Cluny o blancos de Citeaux que caminan de sus casas matrices hacia los conventos de las órdenes establecidas en territorio español, nobles y cruzados que cabalgan hacia la gloria y el botín, buscando la esperanza de recompensas eternas en la lucha contra los infieles.[2]

Pero si a pesar de la influencia venida del Norte, estamos de acuerdo en considerar una especificidad española medieval, este supuesto nos permite también considerar un grado más evidente de validez para nuestras hipótesis generales: en la medida en que la "herencia latina" se conservó de manera prolongada en los primeros siglos de nuestra era, como lo demuestran los lazos privilegiados con Bizancio, en el extraordinario florecimiento de las escuelas rabínicas o de la reflexión musulmana, en ese grado nos permite introducirnos en la comprensión de la Edad Media española y en particular de esta alta Edad Media, como uno de los lugares en que se realizaba la síntesis de todo el movimiento intelectual y religioso, en plena fermentación, desde el fin de la dominación política del imperio romano[3]. El libro de I. Olagüe, desde este

---

[2] *Idem.*
[3] *Idem.*

punto de vista, es sugerente en extremo aun si no compartimos algunas de sus hipótesis y conclusiones.

Así, con un cierto grado de probabilidad, podremos postular una cierta homogeneidad en la lectura de los textos antiguos e incluso una mejor comprensión de ellos por los españoles de esta época del fin de la Edad Media.

Es verosímil que el estudio de los primeros libros publicados en América o aquellos impresos en "España" con destino a América para la conversión y aculturación de los indígenas, así como los utilizados en la formación del clero americano o el *background* cultural de los propios conquistadores, corrobore nuestro supuesto y muestre que no hay diferencia en la simbología indígena de los "textos nahuatls de la Conquista", "recogidos" por el buen Sahagún y una simbólica cristiana española.

Por eso nos gustaría estudiar en el futuro un cierto número de autores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XVI, sobre todo en lo que concierne al aspecto escatológico, así como los muy numerosos "apocalipsis" o comentarios sobre el *Apocalipsis* que circulaba en aquella época.

Jerusalén

El segundo conjunto significativo de textos, de acceso mucho más difícil para un no-especialista, está constituido por los producidos por la tradición hebraica. De hecho, no nos proponemos investigar la tradición verdaderamente "judaica" o hebraica, tal como la conocemos gracias a los estudios científicos modernos, sino, más bien, la versión cristiana de esta tradición; pues, si la cristiana le debe mucho a esta tradición histórico-cultural, en especial la adopción de textos considerados sagrados, como el Antiguo Testamento, de hecho habría que referirse más a la ficción proveniente de una rama de la fami-

lia hebraica que se separó tempranamente de la tradición madre.

Es necesario añadir a este origen heterodoxo la reconstrucción paciente —de siglos— por la tradición cristiana de un modelo simbólico del "judío" que no dejó de influir en el judaísmo e incluso en la idea que tenía de su propia herencia. La tradición cristiana necesitaba del judío para la coherencia de sus mitos de fundación; por eso se empeñó con mucha paciencia en reinventar, en cada instante de su historia, una visión del judío, aunque fuera para poder aniquilarlo.

Las relaciones ambiguas entre cristianos y judíos se manifiestan en particular en la apropiación, por la tradición cristiana, de un autor como Josefo, quien nos ha dejado un relato de la caída de Jerusalén y de su destrucción por los ejércitos de Tito. Aunque escrita por un hombre de origen judío y, como Saulo de Tarso, ciudadano romano, la tradición hebraica la reconoce sólo como la obra de un traidor. El relato de Josefo gozará de tal importancia que lo encontraremos en casi todas las bibliotecas medievales, eclesiásticas o privadas, como referencia de autoridad sobre los textos y comentarios dedicados al fin de la Jerusalén israelita.

Así, tenemos dos direcciones de investigación para la búsqueda de un modelo de escritura de nuestros textos "indígenas": una hacia la tradición literaria grecolatina, la otra hacia una cierta visión de Jerusalén y de su devenir, visto a través del ojo cristiano.

Roma y el prodigio

Al parecer, de acuerdo con algunos especialistas en el mundo etrusco y romano, la adivinación estaba más estructurada y era más sistemática que en el helénico. Pero la afirmación

puede ser ilusoria debido a que el modelo historiográfico clásico construido sobre la Hélade es eminentemente intelectualizado, en el que predomina la filosofía, la ciencia y la razón, mientras que el romano está construido sobre un modo más campirano, más técnico, incluso más primitivo, más popular, más grosero…; en una palabra, más mágico. Por lo demás, el logos griego se opone al sentido común un poco pesado de los romanos.

De hecho, a menudo nos pareció muy difícil considerar tal o cual práctica de las adivinaciones como romana o específicamente etrusca o helénica, a pesar de lo que afirman algunos historiadores. La historia de las tradiciones de los auspicios "romanos" es compleja y la integración de otras tradiciones mediterráneas no sólo es frecuente, sino buscada muy favorablemente. Cicerón nos recuerda que la religión de los romanos no estaba basada en un dogma inmutable, sino que buscaba enriquecerse con el contacto cultural favorecido por el crecimiento del imperio:

> Así, unos juegos tan sagrados que se hicieron venir de las regiones más alejadas del imperio para establecernos en esta ciudad, son los únicos que no se han designado por una palabra latina, y que su propia denominación atestigua que se trata de un culto extranjero, celebrado bajo el nombre de culto de la Gran Madre… no te vino al espíritu, tú, un sacerdote de la Sibila, que nuestros ancestros han instituido estas ceremonias sagradas según sus libros… es pues sobre un consejo de esta profetisa, en un tiempo en que Italia estaba agotada por las guerras púnicas y devastada por Aníbal, por lo que nuestros ancestros han hecho venir el culto de Frigia para establecerlo en Roma…[4]

---

[4] Ciceron, *Sur la Réponse des Haruspices*, Les Belles Lettres, París, 1966, p. 49.

La consulta de los agoreros era una práctica central de la religión de los romanos. Su importancia queda manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que, de acuerdo con Cicerón o Valerio Máximo, se enviaba a Etruria a los hijos de las familias más notables, con el fin de que aprendieran este arte.

Paul Vuillaud nos recuerda que:

> Según la ley romana, los oráculos sibilianos eran confiados al cuidado de los decemviros, después a los quindecemviros, a quienes les fue prohibido consultarlos y menos aún publicarlos sin orden del Senado. Consumidos en el incendio que destruyó el templo capitolino de Júpiter, el Senado ordenó que se recibiera cuanto pudiera servir para reconstruir los libros proféticos.
>
> La búsqueda fue proseguida en Oriente, en África, en Grecia, en Italia, en Sicilia. Después, el Senado depositó el conjunto de estos libros, adoptado como la expresión de la Sibila, bajo la bóveda del templo reconstruido. Sin embargo, con el tiempo, estas predicciones se hicieron populares (*sic*), se les propagó abiertamente entre el público. Desde entonces, Augusto prescribió hacer la revisión de los libros oraculares, ya fuera en lengua griega o en la latina. Más de 2 000 libros se destruyeron y fue promulgado un decreto que prohibió a los particulares conservarlos sin autorización de los pontífices, quienes debían además aprobar el contenido…[5]

Se trata, pues, en el caso romano, como ya afirmamos con anterioridad, de una verdadera religión "oficial" y no, como se pretende todavía con mucha frecuencia, de un residuo de prácticas primitivas y populares.

De esta afirmación nacen un conjunto de conclusiones: se trata de una religión en verdad oficial, puesto que no sólo son los más altos personajes del Estado, tomados de entre las

---

[5] Paul Vuillaud, *La fin du monde,* Payot, París, 1952, p. 23.

familias más ilustres, quienes se encargan de velar por el mantenimiento de sus tradiciones, sino que también, explica Tácito, porque el contenido mismo de sus "libros" es adoptado y conservado por decisión de las instancias oficiales. El Senado y los emperadores mismos no encuentran indigno de su alta jerarquía la vigilancia de estos textos sagrados.

Tácito, evocando la compleja historia de los "libros" sibilinos, nos aporta un testimonio capital:

> El tribuno de la plebe, Quintiliano, sometió después a la deliberación del Senado un libro de la Sibila que el quindecenviro Canino Gallo quiso hacer admitir entre otros libros de la profecía Sibila, reclamando un Senatus-consulte.
>
> Gallo le reprochó que, aunque envejecido en la ciencia religiosa, hubiera aceptado la obra de un autor incierto sin consultar al colegio, sin hacerlo leer, y juzgara sólo la costumbre, por los maestros de los ritos, y lo propusiera al Senado cuando no había quórum.
>
> También recordó una ordenanza de Augusto quien, viendo muchas cosas sin valor, publicadas bajo el nombre de la autoridad de la Sibila, fijó un plazo para llevarlos a casa del pretor Urbano y prohibió conservar algunos a título privado.
>
> Un decreto parecido fue emitido en tiempo de nuestros antepasados después del incendio del Capitolio, en los tiempos de la guerra social. Se recogieron entonces en Samos, en Ilium, en Eritrea, a través de toda África, Sicilia y las colonias de Italia, todos los libros de la Sibila y se encargó a los sumos pontífices reconocer lo mejor posible, en la medida en que los hombres pueden hacerlo, cuáles eran los verdaderos. Por lo tanto, el de Gallo debía también ser sometido a los quindecenviros.[6]

Se ve, entonces, a los más altos personajes del Estado, como César Augusto, velar con celo por lo que serían sólo "prácticas

---

[6] Tacite, *Annales* VI, 12 ed. Garnier, París, 1965, p. 246.

primitivas populares", y a Virgilio, Cicerón y Tácito, fungir como sacerdotes.

Es necesario, pues, convencerse del hecho fundamental de que Roma no pudo existir sin su imperio y de que todo el intertexto mítico y cultural que va a ser apropiado por la tradición cristiana es resultado de una larga evolución cultural que favoreció la extensión del Imperio Romano a los límites del mundo conocido en la época. El que en la actualidad estemos frente a la imposibilidad de reconstruir aún la historia de esta larga gestación cultural, simbólica y mítica, no impide que haya tenido lugar. Tampoco que esta imposibilidad se reconozca reciente, porque el Medioevo estuvo consciente de su origen. El ostracismo vino después. En esa época, el islam no es sino un hermano extraviado y el tronco judaico, el hermano mayor. Se puede ver a Gerbert d'Aurillac, quien será después papa, ir a estudiar a los "monasterios", bajo obediencia cristiana en España, a los autores españoles-árabes o, al lado de los grandes doctores judíos, las obras latinas.

No es pues asombroso que la religiosidad de la Edad Media esté impregnada en su totalidad de una simbología extraordinariamente diversa y llena de vida. Que el discurso de la historia, como ciencia, no pueda entender esta simbología que impregnó la cotidianidad de esta época no impide que haya existido, como lo prueban las representaciones gráficas medievales.

Antes de concluir este capítulo y dejar atrás a Roma y sus augurios, examinaremos por última vez ese famoso discurso de Cicerón sobre los auspicios. En primer lugar, es necesario recordar el discurso pensado para comentar las respuestas de las interpretaciones sobre los augurios observados en divesos lugares, así como para acusar a uno de sus enemigos. O con mayor exactitud: la respuesta de los auspicios proporcionó a

Cicerón la oportunidad de responder a un ataque, de manera que el discurso se inscribe en el juego sutil entre las facciones que se disputaban el poder político.

¿Qué nos reporta este texto?

"Se ha oído un fragor, acompañado de ruido de armas en el campo, alrededor de Roma, y hubo un terremoto en Potenza."

Después de haber reconocido y confirmado los prodigios, los aurúspises van a darles un sentido:

> Una expiación se debe a que los dioses están siendo ofendidos; la ofensa se debe a cinco sacrilegios:
>
> *1.* Negligencia y mancilla en la ejecución de los juegos.
> *2.* Profanación de lugares sagrados y culturales.
> *3.* Homicidios de embajadores, a despecho de las leyes divinas y humanas.
> *4.* Violación de la fe y de los juramentos.
> *5.* Negligencia y mancilla en las ceremonias antiguas.

Esos cinco actos sacrílegos han provocado la intervención de los dioses y los descifradores interpretaron así el objeto de su intervención. Los dioses advirtieron:

> Evitar que las discordias y las disensiones de los mejores ciudadanos atraigan, sobre los senadores y dirigentes, homicidios y peligros y les priven del socorro de parte de los dioses, quienes harán pasar el Estado a una sola persona, amenazarán con la derrota del ejército y la disminución de las fuerzas…
>
> Evitar que los proyectos secretos dañen a la República.
>
> Que honores nuevos sean acordados a hombres perversos y que éstos sean exiliados…
>
> Que los fundamentos de la República no sean transtornados…[7]

---

[7] Cicerón, *op. cit.,* pp. 71-72.

No se trata, pues, de la manipulación de un tonto; no hay referencia a la ignorancia o a la superstición, puesto que con ello se desata una larga polémica y una ardiente lucha de grupos dentro del mismo Senado. Es un discurso construido para mostrar que Claudio, el adversario de Cicerón, es el gran responsable de la ira de los dioses. Así se enumeran sus crímenes; entre otros: incestos, mentiras, bribonadas y prevaricaciones diversas… Más aún, la lucha no es sólo contra Claudio, sino contra las intrigas de la facción a la que pertenece. Es interesante observar que el discurso no expone los mecanismos de la conjura, pero esto carece de importancia aquí, pues no resulta fundamental en la polémica senatorial. Lo que se pretende es que el escándalo cese, que el sacrílego sea castigado y exiliado; que el sacrilegio sea conjurado, para que el orden de las cosas se restablezca.

Los dioses romanos no tienen, para los fieles ciudadanos, ese carácter infantil y caprichoso que se nos describe a veces y según el cual bastaría cualquier sacrificio de animales para conseguir sus favores o renovar la alianza con ellos, por un instante perturbada.

Los dioses son parte integrante, como fundamentos y guardianes, del orden político y la paz pública. El crimen y el sacrilegio perturban no sólo el orden humano de la polis, sino también el divino. Y lo hacen de una manera total y solidaria; afectan el sentido completo del mundo, pues el principio fundamental que lo rige es el de la analogía. En general, se comprenden mal las manifestaciones y las posibilidades de este principio unificador del mundo. Así, Bloch nos explica qué pasa cuando evoca la lectura de las entrañas de las víctimas, pero en su explicación jamás comprendemos dónde se sitúa verdaderamente la "puesta en signo", en lo general, de un sentido total del Universo:

> Ese símbolo cósmico se encuentra en el dominio de los rayos y, más aún, en el de los *exta*, en el animal consagrado y ofrecido a los dioses; el hígado, sede y órgano de la vida, es como el espejo del mundo en el momento del sacrificio. Sobre esa superficie, el sacerdote distinguía la sede de los dioses en los comportamientos rigurosamente orientados y correspondientes, por una ley sutil de correspondencia de los dioses en el espacio celeste…[8]

No nos parece que Raymond Bloch haya visto bien cómo se efectúa el paso al signo, cómo se produce el sentido. Hay más que una "sutil ley de correspondencia": el hígado del animal sacrificado no es "como" el espejo del mundo, sino el mundo; no hay distancia alguna entre el objeto intelectual construido sobre el objeto real y este referente material. Se trata de un verdadero método de lectura, de entendimiento y desciframiento del mundo. Para comprender en realidad la razón fundamental y el interés de este método, dejamos la palabra a Plotino:

> Un adivino no tiene que decir el porqué; la realización de su arte consiste sólo en leer los caracteres trazados por la naturaleza, los que develan el orden del Cosmos, sin jamás dejarse ir al desorden o, mejor dicho: debe considerar los testimonios de las revoluciones celestes que nos descubren las cualidades de cada ser en sí mismo…
>
> Es que los fenómenos celestes y los terrestres colaboran a la vez en la organización y a la eternidad del mundo, y, para el observador, los unos son, por analogía, los signos de los otros.
>
> Pues las cosas no deben depender las unas de las otras sino que todas se parecen bajo un punto de vista. Y esto pudo ser el origen del dicho bien conocido: la analogía mantiene todo…

---

[8] R. Bloch, *op. cit.,* p. 52.

> Según la analogía, lo peor es a lo peor como lo mejor es a lo mejor; por ejemplo: un pie es al otro como un ojo es al otro ojo, o el vicio es a la injusticia como la virtud a la justicia. Si hay, pues, analogía en el Universo, es posible predecir; y, si las cosas del cielo tratan sobre las de la tierra, lo hacen como las partes de un animal, las unas sobre las otras. La una no engendró a la otra, puesto que son engendradas a la vez, pero cada una, según su naturaleza, sufre el efecto que le toca sufrir; porque una es tal, la otra también será tal. En este sentido, aun la razón es una…[9]

Con ese largo pero fundamental testimonio de Plotino, debemos cesar de considerar la "ciencia de los adivinos" como una práctica "primitiva" y verla como un sistema profundamente coherente, de acuerdo con una concepción total del mundo y de su inteligibilidad. Pero también es necesario dejar de oponer ese modo de conocimiento por la adivinación a uno más "científico", más racional, que podría manipular cualquier elite "evolucionada" de la época. O, si se quiere, es necesario que la "ciencia de los auspicios" se considere una parte fundamental de la "ciencia" de aquella época.

Debería entonces acabarse con ese género de juicios críticos que refirió el editor contemporáneo de Séneca:

> ¿Razona como hombre de ciencia? Su argumentación es, a veces, tan convincente como esa de Sganarelle cuando dijo que el opio hace dormir porque tiene una virtud dormitiva, por ejemplo (v. 9 2). Cuantas veces una simple analogía tiene lugar de demostración…[10]

---

[9] Plotin, *Eneades,* VII, PUF, París, 1958, p. 136.

[10] Sénèque, *Questions Naturelles*, Introducción, Les Belles Lettres, París, 1961, p. XIX.

Signos de presencia

Para concluir, es necesario hacer intervenir aquí un nuevo elemento que se volverá esencial, sobre todo para la comprensión medieval de este simbolismo que hemos afirmado presente durante dicho periodo. Este es el papel que la explicación teológica tiende a jugar en la construcción de los sistemas simbólicos.

Así, en el himno a Zeus, Cleanthe canta:

> …es por ti que todo el Universo, que gira alrededor de la Tierra, obedece lo que tú le ordenes y de buen grado se somete a tu poder; es tan temible el auxiliar que tienes en tus manos invencibles, el rayo de doble dardo hecho de fuego vivo; bajo su impacto se estremece la naturaleza toda. Es por él que tú diriges con rectitud la razón común que penetra todas las cosas. Y quien siembra las luces celestes, grandes y pequeñas… Es por él que tú has devenido rey supremo del Universo, y ninguna obra se lleva a cabo sin ti, oh divinidad…[11]

A pesar de ciertas distorsiones históricas probables del texto sobre la imagen posterior de un dios eterno y todopoderoso, el "dios cristiano" de nuestro Occidente, recordaremos que los prodigios de la naturaleza, como el rayo, y también las grandes manifestaciones regulares de la naturaleza, son los testigos y las pruebas visibles de la presencia de los dioses.

Los hechos y las palabras memorables de Zenón, Diógenes y Laercio nos dan indicaciones para entender esta presencia de Dios o de los dioses:

---

[11] Cléanthe, "Hymne à Zeus" en *Les Stoicens,* La Pleyade, Gallimard, París, 1972, p. 17.

> Dios, la inteligencia, el destino, Zeus, son uno solo y mismo ser, es también nombrado con muchos otros nombres…
>
> El mundo se considera en tres sentidos: el Dios mismo, cualidad propia hecha de la sustancia toda entera, que es incorruptible y no engendrada, criatura del orden de todas las cosas, que concentra en sí misma toda la sustancia y que, a la inversa, engendra a partir de él mismo… en un segundo sentido, el mundo es el orden mismo de los astros; en un tercero, es el compuesto de Dios y del orden. El mundo es también la cualidad propia de la sustancia del Universo o bien, como dijo Posidonio en sus *Elementos de meteorología*, el conjunto del cielo y la Tierra, y de los seres que están en ellos, o también el conjunto de los dioses de los hombres y de todo lo que ha sido creado por el uso de los hombres.[12]

Si el lector no está ya convencido de la importancia fundamental de la adivinación en la religión romana y de cómo aquella participa de una concepción fundamental del Universo haciéndolo explícito, le pediremos a Cicerón un último testimonio quien compuso en los últimos meses del año 45 d. C. este muy importante libro: *De la naturaleza de los dioses*:

> En cuanto a cómo sean, hay diversas opiniones. Que existan nadie lo niega. Nuestro Cleanthe dijo que las nociones de los dioses están formadas en las almas de los hombres por cuatro razones. Puso como primera aquella sobre la cual hace poco hablé, que se habría originado en el presentimiento de las cosas futuras. La segunda que se percibe por el equilibrio del clima, la fecundidad de las tierras y la abundancia de muchos otros beneficios.
>
> La tercera, el terror causado en los ánimos por los rayos, las tempestades, los nimbos, las granizadas, las nevadas, la devastación, la pestilencia, los sacudimientos de la Tierra y, con fre-

---

[12] Diogene Laerce, "Les Stoiciens", en *Vies et opinions des philosophes*, *op. cit.*, p. 53.

cuencia, por los estruendos, las lluvias de piedras y las gotas ensangrentadas, por así decir, de las lluvias; además, por las calamidades y las repentinas grietas de la Tierra, por los monstruos más allá de la naturaleza de los hombres y las bestias. También por las antorchas vistas en el cielo. También por aquellas estrellas que los griegos llaman cometas; los nuestros, estrellas crinadas, que hace poco, en la guerra octaviana, fueron presagio de grandes calamidades; también por el Sol duplicado, lo cual había ocurrido, como oí de mi padre, siendo cónsules Tuditano y Aquilio en el dicho año, por cierto, se extinguió un segundo Sol. Atemorizados por estas cosas, los hombres han sospechado que existe una fuerza celeste y divina.

Que la cuarta causa, y ésta incluso es la más poderosa, es la uniformidad de movimiento y de las revoluciones del cielo, del Sol, de la Luna, y la distinción, la variedad, la belleza, el orden de todas las estrellas; y que el aspecto mismo de estas cosas indica suficientemente que ellas no son casuales.[13]

Se ve pues que ahí, aun en este testimonio de Cicerón, la adivinación juega un papel muy importante, así como la observación general de los fenómenos de la naturaleza. Pero lo que haremos bien en recordar, para la continuación de nuestro trabajo, es que esos "signos" son los de la existencia y permanencia de Dios como símbolo de la unidad del cosmos. Este símbolo de la unidad podrá transformarse ligeramente, en especial bajo la influencia del monoteísmo hebraico, pero quedan los signos, que son la muestra de la presencia de Dios.

---

[13] M. T. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, UNAM, México, 1986, pp. 55 y 56.

Quinta vuelta
LA CAÍDA DE JERUSALÉN COMO MODELO ESCATOLÓGICO: RUPTURA Y NUEVA ALIANZA

Cómo todo relato de historia es un pretexto.
Cómo Tenochtitlan hace su entrada en la escatología medieval.
Cómo el signo es más de lo que se creía.

Iniciaremos con una extensa cita de Braun:

> El gran principio es que el Antiguo Testamento es el anuncio y la prefiguración del Nuevo… Así concebidas, todas las escrituras judaicas se transforman en una inmensa selva de símbolos donde se hará entender el mensaje de Cristo y de la Iglesia que lo continúa… Para nuestro autor sólo hay, en la alianza antigua, *signa*, *misteria*, *sacramenta*, y únicamente la revelación cristiana sola es capaz de develar el verdadero sentido.
>
> La historicidad de los hechos no recibe ninguna impugnación: este exégeta no evacua en la alegoría pura la letra de las Escrituras, esta inclusión en la alegoría de los acontecimientos de la historia santa les da un sentido más profundo, un sentido más místico en relación con el sistema central del cristianismo.
>
> Después de Agustín, nuestro escribano dijo y volvió a decir que los *gesta* y los *facta*, interpretados como proféticos, tienen una realidad histórica incuestionable.
>
> Así, todo el Antiguo Testamento se torna en una inmensa profecía… no sólo por las palabras anunciadoras de los profetas, sino también, y sobre todo, por estas predicciones que consti-

> tuyen las interpretaciones figurativas a la luz de la revelación cristiana, de los momentos históricos de la era de los primeros patriarcas y la de Israel. Por otra parte, ningún detalle podría ser dejado de lado como insignificante en esta búsqueda de los *sacramenta* de la historia santa.
>
> Como todos los antecesores, desde Irenee, nuestro anónimo está persuadido de que nada está en vano en la letra de la Escritura…[1]

Para los exégetas cristianos de los primeros siglos de nuestra era, hasta los del siglo XVIII, y también algunos del siglo XIX, los más pequeños acontecimientos del Antiguo Testamento, los más pequeños detalles de la Ley, son una figura, un signo, de los cuales el exégeta se esfuerza en manifestar el sentido oculto. El Antiguo Testamento anuncia el Nuevo en un paralelismo llevado hasta el absurdo. Cada episodio, cada personaje, prefigura futuros correspondientes. Esta historia se expone en los pórticos de las catedrales, se difunde en la iconografía gótica, en los pórticos de los precursores, en las grandes figuras retóricas que hacen corresponder profetas y apóstoles.

Es la encarnación temporal de esta estructura, lo esencial de la mentalidad medieval: estructura por analogía, por eco. "No existe en verdad más que aquello que ya existió…"[2]

No se trata pues de la interpretación individual de algunos doctores en teología o de clérigos más escrupulosos, quienes habrían escrutado la letra de los textos sagrados con una fe más intensa aunada al refinamiento del erudito, sino de una

---

[1] R. Braun (ed.), *Livre des promesses et des prédictions de Dieu de Quodvultusdeus*, Introducción, Cerf, París, 1964, p. 39.

[2] J. Le Goff, *La civilisation de l'occident médieval*, Arthaud, París, 1964, p. 218.

lectura simbólica global que permea la totalidad de la civilización medieval, generando una solidaridad teológica absoluta entre presente, pasado y futuro, llave de lectura de la consumación escatológica del mundo.

Por otra parte, no debería creerse que esta forma de lectura medieval fuera el patrimonio exclusivo de la tradición cristiana. La encontramos en el islam y en una larga tradición rabínica más o menos cabalística. Así, Abraham Bar Hiea, quien vivía en la España del siglo XII, adquirió notoriedad en razón de sus cálculos proféticos basados en el Pentateuco, en el *Libro de Daniel* y sobre datos astrológicos. Para él, cada periodo del texto del *Génesis* es la figura de Israel, puesto que el mundo fue creado para él: "En cada versículo bíblico, en cada palabra y cada letra, hay un simbolismo oculto…"[3]

Esta lectura reiterativa y tartamuda de la historia del pueblo elegido, para simbolizar la historia de la Iglesia americana, es una de las hipótesis centrales de nuestra tesis. Lo que intentaremos mostrar es cómo el texto, o los textos, que nos reportan la caída de México fueron escritos en esa lógica de la salvación que tomó a Jerusalén como punto de referencia obligado.

Procuraremos pues, en primer lugar, explicar cómo la teología, es decir, la ascención en el "conocimiento de Dios", se lleva a cabo a través de las diferentes lecturas posibles de las Escrituras. Mostraremos también que la imagen central de esta lectura cuádruple se concentra en la figura de Jerusalén, punto nodal de la escatología cristiana, y presentaremos el

---

[3] Paul Vuillaud, *op. cit.*, pp. 64 y 65.

modo en que Tenochtitlan es asimilada por entero a la figura escatológica de Jerusalén.

Lectura y lecturas de los textos sagrados

Se ha reprochado, en una forma bastante general y superficial a la Edad Media, el "no respetar los textos" de los autores citados o utilizados en las obras, religiosas o profanas. Pero esto es uno más de los anacronismos sobre los cuales suele constituirse un discurso histórico vulgar, el que impone a los medievales una problemática y una preocupación que sólo es nuestra o que se nos inculca en nombre, entre otros, de la cientificidad y de la construcción, siempre pospuesta, de una verdad universal. El fundamento de la verdad medieval está en otra parte. Y es justamente por atender a la verdad fundamental, al conocimiento perfecto, por lo que clérigos y letrados se inclinan sin cesar sobre los textos sagrados más que sobre los profanos (presuponiendo que esta dicotomía fuera pertinente en la época), y proponen un sistema de lecturas complementarias y paralelas "a la letra" de los textos. Es la riqueza de ese sistema, generadora de múltiples lecturas posibles, la que trataremos de abordar ahora.

Ya con Orígenes, uno de los primeros y más grandes exégetas de la Iglesia primitiva, se ve que el "respeto" por el texto, tal como lo entendemos, está ausente. Este fogoso erudito puede escribir: "Aquel que se ha preocupado por la verdad no se molesta por cuestiones de vocablos". O también: "no ayuda el tener supersticiones respecto a las palabras, si se sabe mirar la profundidad de las cosas".

Ideas que atraviesan toda la Edad Media y que nos llevan a constatar con Henri de Lubac que: "Santo Tomás de Aquino será de esa opinión: cuando el fondo de las cosas es claro, esti-

mará vana toda controversia verbal y lo repetirá… No es del sabio preocuparse de los nombres".[4]

Pero veremos ahora el porqué de esta actitud. Si, en efecto, toda la Edad Media hace eco de la advertencia del apóstol Pablo: "la letra mata, pero el espíritu vivifica", no es para permitir cualquier fantasía interpretativa individual. Por el contrario, esta última frase, en apariencia, sibilina esconde todo un complejo de posibles lecturas, todas las que inspira el Espíritu Santo.

El problema de los diferentes niveles de interpretación de las Escrituras ha sido estudiado por Henri de Lubac en su amplia obra en cuatro volúmenes: *Exégesis medieval: los cuatro sentidos de la Escritura*. De este notable estudio tomaremos los elementos básicos de lo que a continuación se presenta, dejando a un lado sus preocupaciones de ortodoxia católica, que nos son extrañas. Esta obra nos muestra con claridad, entre otras cosas, los fundamentos y la riqueza extraordinaria de las diferentes lecturas que el cristianismo primitivo y medieval hacen de los textos sagrados, como la riqueza interpretativa posible de las crónicas medievales que condenamos con demasiada rapidez, en nombre de criterios de composición y de lecturas que les son extrañas.

Henri de Lubac une esta exégesis medieval a una larga tradición grecolatina, esforzándose en mostrar que, a pesar de esta unidad, habrá —por ahí— una ruptura "epistemológica" entre el fundamento espiritual de las prácticas de los exégetas de la Antigüedad clásica y el de la construcción de la nueva exégesis cristiana. Su discurso está marcado por la

---

[4] Henri de Lubac, *Exegesis Médievale, les quatre sens de l'Ecriture*, Aubier, París, 1959, p. 47.

ambigüedad; se trata de una reflexión que intenta unir el sistema de lectura cristiana con un sistema "pagano" y que, al mismo tiempo, desea probar que existe una diferencia fundamental, como lo exige el mito de la Revelación.

De esta manera critica, de manera radical a los autores "que se rehúsan a ver en la alegoría practicada por los padres de la Iglesia e incluso ya tempranamente en el método de San Pablo, más que una adaptación del método estoico a la Biblia". Preocupados por el parentesco que descubren en los procedimientos literarios, piensan que están frente a un mismo "esquema general del pensamiento alegórico en una y otra parte…"[5]

Para nosotros, más que la diferencia "cualitativa" por construir, en la que se esfuerza Henri de Lubac, lo que nos interesa, sobre todo, es mostrar la sólida continuidad entre la exégesis grecolatina y la cristiana, y, luego, intentar comprender lo que pudo ser esta "lectura de cuatro sentidos de la Escritura". Continuidad cierta, que un autor como Edwin Hacht nos confirma:

> Los métodos más antiguos de la exégesis cristiana fueron la continuación de los que entonces eran comunes a los griegos y a los judíos helenizados; exactamente como los filósofos griegos encontraron su filosofía en Homero, los autores cristianos encontraron la teología cristiana en la Escritura. Las razones aportadas para creer que en el Antiguo Testamento había un sentido alegórico siendo del todo análogos a aquellos que habían sido dados en el caso de Homero…[6]

Sin insistir más, por el momento, sobre esta continuidad, citaremos las palabras de Gregorio el Grande, uno de los

---

[5] H. de Lubac, *op. cit.*, p. 387.
[6] Edwin Hatch, en H. de Lubac, *op. cit.*, p. 431.

autores relevantes de "referencia" y autoridad durante toda la Edad Media, cuando escribe, según De Lubac:

> Lo que está escrito en el interior de los libros sagrados es exterior para la historia; lo que es interior al intelecto espiritual es exterior, por el contrario, para el simple sentido literal. [Y luego, en otra parte:] Se requiere para comprender la verdad de la historia e inteligencia espiritual, para comprender los misterios de la alegoría…[7]

Agrega Henri de Lubac, "Fórmulas clásicas para la tradición cristiana, al servicio de una doctrina de igual manera clásica. Toda la Edad Media lo repetirá."

Una antigua tradición

En los textos de Homero que versan sobre los mitos de fundación de la civilización griega, Heráclito o Strabón, como más tarde Plutarco o Cicerón, entre otros, proponían ya una lectura que estuviera en la letra —y a la vez más allá de ella— de los escritos del llamado Maestro de Grecia.

Plutarco, en su *Tratado de la lectura de los poetas,* citado por De Lubac, apunta:

> Encontramos en Homero un método de enseñanza parecido escondido y él acompaña siempre de razonamientos útiles a aquellas de sus ficciones que más a menudo le han sido severamente criticadas.

Y Henri de Lubac lo comenta:

> Plutarco diseña aquí el método inaugurado antiguamente por los apologistas de Homero, como Theageno de Regio o Stegimbrote de

---

[7] Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 382.

> Tasos, quienes en efecto buscaban encontrar sobreentendidos edificantes o profundos bajo la letra escabrosa de algunos de sus versos, con el fin de transformarlos, como dice una inscripción latina, en *pia carmina*. Habían tenido numerosos imitadores porque, aclara Heráclito, si "Homero no ha hablado con alegorías, entonces ha preferido toda suerte de impiedades".

El método había sido adoptado con rapidez por los pensadores de diversas escuelas que quisieron encontrar en el poeta la fuente de sus "bellos pensamientos":

> Anaxágoras, Antístene, Diógenes, muy a pesar de algunas resistencias presentadas sucesivamente por Platón, Epicuro, los gramáticos de Alejandría, la Nueva Academia y Lucien, toda clase de filósofos pitagóricos, platónicos, cínicos, estoicos rivalizaron en ese género de interpretación. Ellos la difundieron a todos los antiguos poetas, a toda la mitología..
>
> Por ellos, los mitos fueron explicados piadosa y filosóficamente. Los neoplatónicos hicieron lo mismo: el alegorismo tardío de un Porfirio; después, de un Salustio y al fin de un Próculo y de un Olimpiodore fue un esfuerzo para reunir a la teología de la Escuela, lo que sobrevivía de la religión helénica, de iniciaciones y de misterios…[8]

Se nos excusará por esta larga cita, pero un testimonio de ese tipo nos permite conceder a nuestro texto la demostración que se encuentra implícita. Es decir, la constatación de que la lectura alegórica de los textos venerables de la Antigüedad fue general en el mundo grecolatino; que la practicaron tanto los autores oscuros como los grandes filósofos y pensadores, cualesquiera que fuese su escuela filosófica.

---

[8] *Ibid.*, pp. 374 y 375.

Para saber el porqué de esta lectura original de los textos, podríamos interrogar a Cicerón:

> La Grecia ha estado invadida desde hace tiempo por la creencia de que Coelus había sido mutilado por su hijo Saturno y este mismo, garroteado por su hijo Júpiter. Una doctrina física rebuscada está encerrada en esta fábula impía; quieren decir que la naturaleza del cielo, que es la más elevada, está hecha de éter, es decir, de fuego y que engendra todo por sí misma; está privada de ese órgano corporal que se necesita para engendrar, de su unión con otro.
>
> Han querido designar como Saturno la realidad que contenía el curso y la revolución de los espacios recorridos y los tiempos, del cual tiene el nombre en griego, pues se le llama Cronos que es la misma cosa que *Chronos*, es decir, espacio de tiempo. Pero se le llamó Saturno porque estaba "saturado" de años. Se ha de creer que tiene la costumbre de comer a sus niños porque la duración devora los espacioes de tiempo y se llena de años del pasado sin jamás ser saturado, y fue garroteado por Júpiter para que su curso no fuera sin medida y que él fuera encadenado por el lazo de las estrellas…[9]

Se puede ver aquí que la interpretación de los mitos no ha esperado al estructuralismo para develar sus riquezas. Más allá de la fábula, de la letra del relato del mito, como dice Cicerón, "hay una doctrina física rebuscada". Se trata pues, de uno de esos métodos de búsqueda del sentido que permiten a los hombres, en un momento dado de su historia, descifrar y construir el misterio del mundo. En este sentido, habrá continuidad entre esa necesidad de la reflexión grecolatina y la exégesis cristiana y, podemos agregar, hebraica. La gran diferencia no se encuentra entonces en la esfera del método, de la

---

[9] Cicerón, *De la nature…, op. cit.*, p. 431.

cualidad del episteme en cuestión, sino en un deslizamiento del sentido en el ámbito de la comprensión fundamental del motor del mundo y su desciframiento.

La cuádruple lectura cristiana

Henri de Lubac remonta la lectura alegórica "realmente cristiana" al apóstol Pablo, el apóstol de los gentiles (pero también judío helenizado y ciudadano romano), diciendo que: "La alegoría cristiana vino de San Pablo. Si ha sido valorada con los recursos de la cultura heredada de los griegos, nadie más que él, con respecto a lo esencial, la ha acreditado…"[10]

Se trata de una lectura cristiana sistematizada a continuación por Orígenes y por los autores del periodo patrístico:

> Alegoría pues, cuyo gran exégeta hizo a menudo la apología contra los partidarios de la "pura letra", esta alegoría con la cual traza la vía real de la interpretación cristiana de las Escrituras, entre las negaciones y los errores antagonistas o incluso algunas veces aliados de los judíos y de los "herejes", la toma prestada, en efecto, y muy conscientemente, del apóstol…[11]

Uno tras otro, Henri de Lubac convoca al asiento de los testigos a una larga cohorte de exégetas, los "Padres de la Iglesia": Tertulio, Agustín y Jerónimo; los teólogos medievales reconocidos, como Raban Maur, Isidoro de Sevilla, Hugo de San Víctor, y también a autores menos conocidos como Aimon d'Auxerre o Álvaro de Córdoba.

Lo importante para nosotros, en definitiva, es comprender que existe, reconocida y practicada en la tradición cristiana

---

[10] Henri de Lubac, *op. cit.*, p. 377.
[11] *Ibid.*, p. 379.

primitiva y medieval, una múltiple lectura de las Escrituras que corresponde a varios sentidos posibles, organizada a partir de dos ejes: uno que consiste en la historia o en la letra, el otro en lo más espiritual, alegórico o místico. El primero hace referencia a la escritura, al relato lineal imprescindible; el otro a la infinidad de las lecturas posibles.

Pero no se debe creer que esas dos prácticas del texto, la letra y la alegoría, corresponden a una dicotomía del sentido, a la construcción de dos sistemas de explicaciones heterogéneas. Se corresponden estrechamente una a la otra, pues el espíritu no se expresa sin la letra, como la letra no está vacía de la presencia del espíritu. Cada una de las prácticas encuentra su determinación en sí misma y en la otra, como "la rueda en la rueda", para utilizar una metáfora medieval trivial. Es la totalidad, el conjunto de las prácticas reunidas de una manera total y simbiótica, lo que permite alcanzar la ciencia perfecta, el conocimiento verdadero. Detalla Henri de Lubac:

> A decir verdad, en el origen son sólo uno. El sentido espiritual es también necesario para el perfeccionamiento del sentido literal, de la misma manera en que éste es indispensable para fundarlo; es pues el terreno natural de la inspiración divina y, como dirá Bossuet, "del diseño primitivo y principal del Espíritu Santo. El espíritu no es exterior a la historia. Fueron dados juntos, inseparables, por el hecho de una inspiración única. Después, fuimos nosotros quienes los separamos…"[12]

A la fórmula clásica de esta doble práctica del sentido, la investigación medieval formal le hizo sufrir un cierto número de modificaciones y se tuvieron no sólo dos tipos de prácticas,

---

[12] *Ibid.*, p. 406.

sino cuatro. Se podría decir que, *grosso modo*, los cuatro sentidos posibles fueron agrupados dos por dos, las dos primeras expresando las realidades terrenales, los dos últimos las divinas y celestes; los primeros expresando las razones humanas, interesándose sobre todo en la vida práctica; los segundos, en las relaciones del hombre con Dios, concerniendo más en particular a la fe y la contemplación. Tal modelo comprende así cuatro prácticas: la historia, la tropología, la alegoría propiamente dicha y la anagogía. Las tres últimas están contenidas en la *littera* matriz común del sentido espiritual o místico.

> Pero a menudo —escribe H. de Lubac— los cuatro sentidos fueron también enumerados y definidos a continuación el uno del otro, sin recordar el sentido general, pues los tres últimos no son sino clases. Tal es el caso de Béde, primer autor que nos ofrece un cuadro desarrollado del cuádruple sentido. Tal es también el caso de Raban Maur, que copia a Béde; después el de Guibert de Nogent, en la primera glosa sobre el *Génesis*, el de Honorio, el de Adam Scott, de Juan de Salisburry, de Inocencio III…[13]

Para comprender bien el interés de tal desarrollo analítico y de su utilización, debemos tener presente la idea de que la Escritura y los textos sagrados, considerados a la vez en su conjunto y en su letra, nos reportan primero hechos; nos narran una serie de acontecimientos sucedidos en realidad y que es esencial reconocer como tales. En ese sentido es "historia".

Para un cristiano, todo el relato de la Revelación es historia. No sólo ha venido de Jesucristo, hijo de Dios, encarnado en María siempre virgen, sino que los detalles mismos de los

---

[13] *Ibid.*, p. 422.

evangelistas, son históricos, lo mismo que toda la materia bíblica anterior. Así, escribe Henri de Lubac: "no será jamás posible olvidar la historia, ni replantearla ni emanciparla o menospreciarla. Es necesario aplicarse a recibirla y conservar el testimonio…"[14]

Las lecturas alegóricas o simbólicas no deben hacer olvidar que la letra de la Escritura que constituye la historia está ya plena de grandes enseñanzas. Hay pues una primera necesidad metodológica de conocer bien la letra, la historia, que otorga una primera inteligencia. Ese sentido, el literal, es el fundamento mismo, pues toda la lógica de "la salvación" contenida en los textos no ha tenido lugar de manera formal, imaginaria o simbólica, sino que son un punto de referencia espacio-temporal innegable. Negar esta "realidad", esta historicidad, es de hecho negar la continuidad de eventos, de personajes y, finalmente, negar los propios fundamentos de la fe de los cristianos: *Historia fundamentum est*.

Pero la "historia" no puede reducirse a la letra sin ser una historia estéril; supone como correlativo el sentido místico, en una unidad absoluta. Sin ello, la historia se reduciría a un mero cascarón hueco, que puede estar bien formado, incluso ser brillante, y entonces ser conservado por sus cualidades propias de discurso, gramática, retórica, pero cuyo interés verdadero es que encierra de hecho, en su interior, la rica médula, la semilla preciosa digna de la atención del sabio.

La historia era para ellos —los medievales—, como para Cicerón, la "maestra de la vida". "La vida de los predecesores —observa San Gregorio en las *Moralias*— sirve de modelo a sus sucesores". La historia era, pues, una ciencia moral que

---

[14] *Ibid*., pp. 429 y 430.

se estudiaba con miras a mejorar los hábitos. Al menos ese era entonces su objetivo esencial. Cuando Abbon, monje de Saint Germain, emprendió la narración en verso del sitio de París por los normandos, dijo, que fue por "el deseo de conservar la memoria de un ejemplo útil a todos aquellos que están encargados de vigilar el bien de otras ciudades del Estado". Raúl Glaber, a su vez, fue incitado a escribir para conservar:

> Esa masa de acontecimientos que serían, pensó, muy provechosos para los hombres si estuvieran narrados y devendrían, sobre todo para cada uno de ellos, excelentes lecciones de prudencia… Que se trate, en efecto, de aspectos buenos o de actos malos, el relato que les reporta arrastra siempre una lección saludable, enseñando a los hombres a imitar a unos y evitar a otros.[15]

Se ve, pues, cómo todos esos autores, todos esos historiadores, no pueden atenerse de manera exclusiva al hecho o testimonio, al documento. Su discurso hace referencia en todo momento a algo que está más allá del puro hecho histórico y a sus huellas escritas u orales. La existencia de esas leyes teológicas generales son necesarias no sólo para su escritura, para la exposición y recomposición de los hechos históricos, sino también, y sobre todo, para acabar y redondear su significación.

Con riesgo de ser repetitivos, debemos reafirmar que en esta época, la tentativa de construcción total, global de la historia, se sitúa en un universo semántico teológico. La historia es indisociable de la visión teológica. No se trata de una deficiencia, ni de una imposibilidad teórica y metodológica; simplemente, lo que sucede es que el fundamento de esta historia es

---

[15] *Ibid.*, pp. 467 y 468.

total e irremendiablemente diferente de "nuestra" historia y, en ese sentido, se comprende bien este subrayado de Gilson:

> Si la ausencia de nuestra manera de hacer historia equivale a la ausencia de toda historia, se puede pensar en efecto que la Edad Media no tiene alguna. Pero con el mismo método, se podría también con facilidad decir, por otra parte, que no hay ninguna poesía, ninguna filosofía.[16]

La religión católica medieval admitía que los tiempos estaban ya consumidos, que la preparación evangélica, en acción desde hacía siglos, entraba en su fase final. No resta más que esperar —pensaban— que se completara la visión escatológica de los profetas anunciando el fin de la Jerusalén terrestre y el advenimiento del reino sin término. Escatología apocalíptica que era la muestra de una esperanza.

Por otra parte, esta "historia" no está ausente de un profundo espíritu crítico vigilante. Pero tampoco allí debemos proyectar la lógica contemporánea de lo que llamamos hoy sentido crítico.

Podemos ver este espíritu crítico en acción, por ejemplo, cuando Raban Maur repita que él quiso eliminar de su historia cualquier contaminación por fuentes apócrifas.

> En el siglo XI, un tal Jean Diacre, por ejemplo, dio prueba de una conciencia minuciosa en la búsqueda de sus fuentes; también espera que su *Vida de San Gregorio* sea siempre apreciada por aquellos que aman la verdad. En el siglo XI un Letald de Micy, que es a la vez historiador y poeta, pero no por ello menos crítico, ordena para la hagiografía unas reglas severas, y se muestra en

---

[16] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médievale*, París, 1944, pp. 365 y 366, citado por Henri de Lubac, *op. cit.,* nota de la p. 469.

> particular riguroso con los relatos de los milagros, pues dice que "sólo le place a Dios lo verdadero". Raoul Glaber mismo declaraba ser capaz, por el método histórico, de descubrir las falsas reliquias y no se dejó imponer afirmaciones frívolas…[17]

Esta historia medieval que parece simple e ingenua es en realidad difícil de comprender a cabalidad por los medievales mismos. El conjunto de autores de esos tiempos desconfiaba de la facilidad aparente de la historia, pues había pasajes de ella cuya lectura resultaba poco clara y llena de contradicciones, como trampas para la vigilancia del sabio.

De todos modos, era necesario estudiar la historia, no añadirle ni quitarle nada y restablecer la verdad con refinamientos críticos. Esta tarea no podía encontrar en sí misma su propia justificación, pues lo más interesante en la historia no era la "historicidad verdadera", sino la significación simbólica, la alegórica, la inteligencia mística que ésta permitía alcanzar. De aquí las innumerables imágenes de la historia como "el umbral", como "la puerta" que permite el acceso al templo de Dios; envoltura, "superficies literarias", "superficies históricas", cascarón, corteza, hueso que será necesario romper para alcanzar la "sustanciosa médula", como diría el maestro François Rabelais, para penetrar hasta la sustancia misteriosa de la inteligencia espiritual.

Pero estos hombres que reconocieron la irremplazable necesidad de la historia y escrutaron textos y testimonios con "espíritu crítico", construyendo la inteligibilidad del mundo, en el fondo se interesaron sólo por sí mismos y, en su angustiada búsqueda, no pudieron despegar los ojos de su propia imagen.

---

[17] Henri de Lubac, *op. cit.,* pp. 471 y 472.

> Ellos no investigaron en absoluto la vieja Biblia; a fin de cuentas, para obtener informaciones sobre el carácter particular de la piedad israelita o sobre el genio propio de la religión de Israel tampoco intentaron aprender ahí cómo esta religión fue la etapa histórica y preparatoria de la religión cristiana. La preocupación por estudiar el Antiguo Testamento como un documento histórico, porque nos enseña la historia del pueblo hebreo, les es extraña. Les faltaba, en general, lo que nosotros hemos llamado interés por el pasado como tal, aunque fuese el pasado bíblico, en tanto que representaba un tiempo muerto y que no puede regresar de nuevo…[18]

Así, la Biblia se transformó en algo más que un libro de historia. Los hombres —los hebreos—, de cuya historia trata, en el fondo le importan poco: la Biblia fue hecha para "instruir, convencer, reformar, enseñar la justicia, para poner al hombre de Dios en perfecta condición de cumplir toda obra buena", explica el apóstol Pablo en su *Epístola a Timoteo*.

La Biblia, como todo libro cargado de historicidad, no interesa por el acontecer histórico y lo que reporta, aunque ello sea importante —como lo hemos visto—, sino por la posibilidad que ofrece de demostrarla como una obra de historia general que explicita el devenir humano, animada y sostenida por el espíritu de Dios y regida por su Divina Providencia. De ese modo, el género histórico es totalmente teológico y, por ese mismo hecho, no puede alcanzar a constituirse en género autónomo.

La consecuencia más importante de lo que hemos venido diciendo, para los que trabajamos sobre los textos históricos dejados por la época, es la de comprender que, a pesar de un sentido crítico que tuvo su lógica y su interés propio, los hechos

---

[18] *Ibid.*, p. 484.

citados y manipulados en estos textos tienen un sentido que participa de una concepción teológica general del saber, sin nada que ver con la historia científica contemporánea o con el humanismo de las ciencias sociales. En esa medida, los autores no pueden ser clasificados bajo el nombre de historiadores, etnólogos o antropólogos. Las Casas no puede ser "indigenista", "liberal", "anticolonialista", al igual que Sahagún no puede ser el primero de los antropólogos americanistas. Tales aproximaciones burdas a la obra escrita de estos dos autores, por ejemplo, impide entender en realidad la relación comunicativa que intentaban establecer en su época con sus textos, a la par que constituyen una pantalla más entre éstos y nosotros.

La naturaleza de su práctica historiográfica organizada en el mito de la salvación no dejaba lugar al reconocimiento de otras historicidades posibles. De la misma manera que no habían tenido interés real por el conocimiento de cuanto no fuese ellos, pronto los americanos recién "encontrados", como judíos, árabes y negros, no existieron sino como elementos decorativos del mito cristiano. Los occidentales no llegarán jamás a concebir la idea de que aquellos "otros" pudieran tener una idea de historicidad propia, y la aparición de los indios en los textos americanos no debe engañarnos; son sólo figuras retóricas que sirven a una lógica discursiva construida sobre su aniquilamiento.

Y si, por casualidad, algunos elementos de estos retratos americanos —puestos allí para dar color y ambiente exótico, para construir una escenografía temporal— tiene algo que ver con una mínima realidad precolombina, es mera coincidencia.

La historia, base de la moral social

Hemos hecho ya muchos comentarios sobre cómo la lectura simbólica de las Escrituras era una tentativa para alcanzar

el conocimiento de Dios. Sabiduría que permitía establecer, en detalle y sin duda posible, cómo la historia bíblica rindió testimonio de Cristo y estableció la justificación de la Iglesia —clero y fieles unidos— que continúa y cumple sus mandamientos. Esta búsqueda participa no sólo de la fe, sino también de la voluntad de buscar el establecimiento de una moral social por una edificación de las costumbres. En ese sentido, en la división de las cuatro prácticas generadoras de sentido de las cuales hemos hablado, se puede decir, con Henri de Lubac, que la historia y la alegoría contribuyen al conocimiento de la inteligencia simbólica, a la erección de la fe en tanto la tropología permite la edificación de las costumbres. Así, el acta teológica sobre los textos sagrados, o sobre los históricos, hace emerger un único sentido místico, y de esta reflexión se desprende un sentido moral y práctico. No se trata de una búsqueda moral exterior o marginal, como una especie de subproducto de la reflexión mística, sino, en realidad, de un enlazamiento continuo entre la búsqueda de los sentidos simbólico y moral, movimiento global que culmina con plenitud toda la reflexión histórica y alegórica.

De la anagogía

Nos interesa aquí el último de los cuatro sentidos, en particular en lo que respecta a la escatología cristiana. Ésta se caracteriza por dos aspectos complementarios que son el terror y la esperanza. El fin de los tiempos se acompaña de fenómenos terribles y de tribulaciones dramáticas en los cielos y sobre la Tierra, pero este incendio cósmico que nos describe el *Apocalipsis* de Juan es también, en un segundo aspecto, esperanza suprema, conclusión al fin realizada de una promesa lar-

gamente esperada: la felicidad del hombre justo aniquilándose en la plenitud de la presencia gloriosa de su creador.

La anagogía está estrechamente relacionada con la escatología en el sentido de que en ella existe la posibilidad de alcanzar, ya prefigurado, el conocimiento de Dios; conocimiento que estará plenamente acabado sólo con el fin de los tiempos.

> Para Orígenes, Gregorio de Nysse y Jerónimo, se trata de uno de esos nombres del sentido espiritual. Dirige la mirada del espíritu de las cosas visibles a las invisibles, o de las cosas de abajo a las de arriba; es decir, a las divinas… Más en concreto, éste será el sentido que va a permitir ver en las realidades de la Jerusalén terrestre, las realidades de la Jerusalén celeste. Por lo tanto, esas realidades, aunque no sean más cosas temporales, son sin embargo, para nosotros que caminamos y padecemos en los tiempos, cosas aún por venir, deseadas y esperadas. Después de la alegoría que edifica la fe, la tropología que edifica la caridad, he aquí la anagogía que edifica la esperanza…[19]

Se puede decir que la profecía judía, tanto la de los ancianos profetas como la del *Apocalipsis*, eran anagógicas, por cuanto que anunciaban un cambio cualitativo en el orden del mundo. La Iglesia cristiana rompió con la tradición judaica, en el sentido en que en lo temporal, la venida del Mesías no provoca en apariencia ningún cambio fundamental sobre la Tierra, sino que abre una larga tradición histórica en la espera de su regreso definitivo.

El Mesías dejó sus enseñanzas a sus fieles, sin duda, pero su inteligencia espiritual no pudo ser accesible por entero, ni siquiera a los más perfectos de los justos, a quienes no les

---

[19] *Ibid.*, p. 623.

será revelada en su totalidad sino hasta que el fin de los tiempos tenga lugar.

El Nuevo Testamento que está comprendido como verdad en relación con el Antiguo, que constituye su prefiguración y su anuncio, es entonces comprendido como una simple imagen de una realidad fundamental y última, aún por venir.

El Nuevo Testamento no cumple por completo la nueva alianza de Dios con su Iglesia, pero ahí está la promesa. Así, de la misma forma en que el pueblo hebreo pudo ser considerado como una prefiguración de la Iglesia cristiana, ésta en su desarrollo simbólico prefigura la Jerusalén futura.

Como conclusión a esta demasiado larga revisión de las cuatro prácticas generadoras de sentidos de la Escritura, podríamos afirmar con Henri de Lubac: "Es en la escatología tradicional donde la doctrina de los cuatro sentidos acaba y encuentra su unidad".[20] Pues el cristianismo es una realización, y en esta misma realización está una esperanza.

---

[20] *Ibid.*, p. 643.

Sexta vuelta
¡JERUSALÉN! ¡JERUSALÉN!

Cómo se llegó pues a Jerusalén, articulación necesaria y fundamental del discurso del mito escatológico cristiano, y por qué Tenochtitlan —Jerusalén americana— tenía que ser destruida. Y los signos de la destrucción mexica, que serán también los de su posible salvación.

Retomando la idea de que el Antiguo Testamento es la prefiguración de toda historia cristiana, podemos entender por qué, en la escenificación discursiva de la escatología cristiana, la destrucción física de Jerusalén por el ejército de Tito toma una relevancia sorprendente, en lo fundamental porque estos acontecimientos cierran de manera irremediable el fin de una gran etapa de la Revelación.

Para el mito cristiano, el relato de la destrucción física era necesario porque se pasaba así de la Jerusalén judía, la del Antiguo Testamento, a la nueva Jerusalén, que constituye a la Iglesia cristiana, en espera del regreso del Mesías para la realización plena la de la Jerusalén celeste.

No es pues asombroso constatar el lugar absolutamente central que la figura de Jerusalén tomó en toda la cultura medieval.

Ya hemos dicho, por ejemplo, que Jerusalén se encontraba en el centro de la representación simbólica del espacio medieval, como lo testimonian los "mapas" de la época. Esta primacía es esencial en todas las construcciones simbólicas de esta

cultura teológica. De nuevo, Henri de Lubac será quien nos confirme el lugar de la figura de Jerusalén:

> El símbolo privilegiado entre todos es el de Jerusalén. En él tenemos mucho más que un ejemplo, pues sólo en el nombre está resumida toda la historia del pueblo de Israel y está contenida toda la esencia del Antiguo Testamento; y, en consecuencia, toda la Iglesia de Cristo y toda el alma cristiana, toda la ciudad de Dios y todo el misterio, lo mismo de la "virgo singularis", de tal manera que la explicación de Jerusalén encierra como *in nuce* la explicación total de la Escritura y la exposición total del Misterio cristiano. Por todo eso podemos entender perfectamente por qué la tradición cristiana, invitada por la Escritura misma, recibió tan pronto esta figura de Jerusalén…
>
> Jerusalén ha recibido a menudo una triple interpretación alegórica: ya sea el alma establecida en la virtud, la iglesia gloriosa sin tacha ni mancha o el pueblo celeste del Dios vivo. Estas diversas acepciones se encuentran, en efecto, en Orígenes, con un sentimiento de continuidad de la una en la otra y una predominancia frecuente de la Jerusalén escatológica… Se habló también de la amplitud de la visión angustiniana, tal como se desarrolló en *La Ciudad de Dios*: es la alegoría de Jerusalén que constituye su base: *Illa Jerusalem ad Cujus pacem currimus*… Los cuatro sentidos de la ciudad son ya tópicos en Cassien. Se les encuentra en Beda, Raban Maur, Sedulio Scotto, Gilberto de Nogent, Honorio y en un gran número de autores. El *Speculum Eclesiae* los utiliza, así como la *Miscelánea*, Juan Beleth, Esteban Langton, etcétera.
>
> Desde entonces, Jerusalén será el ejemplo típico, ilustrando el método del cuádruple sentido; Todo el Libro IV del *De claustro animae* de Hugo de Fouilloy es un tratado de 43 capítulos de la cuádruple Jerusalén: 5 capítulos para la historia, 14 para la mística y la moral más o menos entremezcladas, 24 sólo para la anagogía: es una larga descripción de la Ciudad Celeste donde son abordados todos los problemas concernientes a los fines últimos. El nombre de Jerusalén, en efecto, se aplica por excelencia a la Jerusalén anagógica.[1]

---

[1] H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 645 y 646.

Constatamos, pues, la importancia de la Jerusalén simbólica, pero sabemos también que para que se cumplieran en su totalidad las profecías del Antiguo Testamento, era necesario que la orgullosa Jerusalén histórica, la ciudad del pueblo judío, fuera destruida, para que sobre este evento histórico pudiera anclarse y desarrollarse el mito cristiano de la nueva Jerusalén.

Un acto de destrucción imprescindible, incluso en contra de la voluntad del conquistador romano, agente divino a través de quien se cumplen las profecías. Pero sobre todo debía ser demolido el templo, construcción eminentemente simbólica con el fin de que se completaran las profecías del Cristo mismo: "En verdad les digo, no quedará piedra sobre piedra" (*Marcos* XIII: 2). En efecto, la tradición nos informa que Tito prohibió expresamente que se tocara al templo: "pero un soldado, animado por un instinto celeste, le prendió fuego y no se le pudo apagar…"

Esta es ya más que la simple destrucción de un edificio por el fuego. Se trataba no sólo de un lugar consagrado; para los judíos era la auténtica morada de Yahvé, el lugar donde se comunicaba con su pueblo. Entonces "fue necesario" que todo quedara arrasado, como habían anunciado los profetas, y el fuego no pudo ser apagado, a pesar de los esfuerzos, porque el templo, símbolo de la alianza del pueblo elegido por Yahvé, había ya cumplido su cometido y su destrucción tenía que testimoniar la nueva alianza. La ciudad de Jerusalén, por el sitio y los combates con el conquistador romano, quedó "reducida a un cuadro" y, al fin, el templo mismo quedó convertido en ruinas, símbolo definitivo del fin de la Jerusalén histórica. Irremediable, esta destrucción se efectúa por la voluntad de Dios poco tiempo después de la pasión y muerte de Cristo, cuando los judíos "en su orgullo" quisieron reedificar el templo y restaurar el símbolo de su alianza con Dios como pueblo ele-

gido, la tradición cristiana nos reporta que "el fuego de Dios" consumió los materiales y a los obreros que ahí trabajaban.

Para el mito cristiano, en este aniquilamiento de la Jerusalén judía, más que la destrucción física de una ciudad poderosa, rica y opulenta, está la voluntad de Dios de marcar con una señal históricamente visible, para convencer a los simples y a los escépticos de que un tiempo está definitivamente consumido. El templo será destruido y no podrá jamás ser reconstruido, pues:

> El templo ha cumplido, por así decir —dirá Bossuet— todo para lo cual estaba destinado. Cristo había indicado, según los oráculos de Ageo y de Malaquías, que se acabaría el templo, pues es tiempo. Por muy santo que sea, por numerosas que sean las maravillas ahí ocurridas y por el sacrificio que Abraham quiso hacer de su hijo Isaac, es necesario que éste ceda a los templos, donde se ofrecerá según el mismo Malaquías, un más excelso sacrificio desde el nacimiento del Sol hasta la noche…[2]

Con la adopción del relato de la destrucción de Jerusalén, por la tradición cristiana, se manifiesta el cierre de una etapa de la revelación divina, el fin del pueblo judío como pueblo elegido. El relato mosaico representaba, más que una ley moral dada por Dios a su pueblo, un conjunto de vaticinios, cuyo objetivo era prefigurar al Nuevo Testamento.

Esta inserción cristiana del relato de la profecía mosaica desposee al pueblo hebreo de la palabra sagrada; representa una advertencia para ellos sobre lo que va a ocurrir, preparando así la justificación de todos los desarrollos míticos e inquisitoriales posteriores.

---

[2] Bossuet, "LXVIIIème jour", en *Méditations sur l'Evangile*.

> Mediante las profecías y figuras del Antiguo Testamento, Dios preparó a la humanidad para la venida de su hijo y la realización de sus propósitos redentores. Con los patriarcas y los profetas, con la Ley, con los ritos de la religión mosaica, Dios familiarizaba a su pueblo con las grandes verdades, pues la humanidad, en su infancia, no podía aún recibir la completa Revelación. Gracias a esta pedagogía divina, el pueblo judío pudo ya recibir las grandes líneas de la Revelación y, en un conmovedor resumen, Irenée (uno de quienes han formulado con más claridad los grandes principios de la lectura del Antiguo Testamento) nos descubre todo el sentido del Antiguo Testamento: a ese pueblo, pronto a regresar a los ídolos, Dios lo formaba a través de numerosos llamados, lo preparaba para la perseverancia y el servicio de Dios; lo llamaba a las cosas primeras por las cosas segundas, es decir a la verdad por las figuras, por las cosas temporales a las cosas eternas, por las cosas de la carne a las del espíritu, por las cosas de la tierra a aquellas del cielo…[3]

Esta gran paciencia de Dios hacia su muy amado pueblo, esta pedagogía divina que guiaba al pueblo elegido, se expresaba en la primera Jerusalén "histórica" y "geográfica". Pero esta misma ciudad santa deja entrever ya los signos del futuro apenas disimulados bajo la letra del libro sagrado. Es lo que explica Hilario de Poitiers en el siglo IV:

> Hay varias maneras de interpretar la Escritura… Toda la obra contenida en los Santos Libros anuncia con sus palabras, revela por los hechos, establece por los ejemplos, la venida de N. S. J. C. quien, enviado por su padre, se hizo hombre y nació de una virgen por la acción del Espíritu Santo… es Él quien, por las prefiguraciones verdaderas y manifiestas, engendra y lava, santifica, escoge y rescata la Iglesia en los patriarcas. Por el sueño de Adán, por el

---

[3] J. P. Brisson, *Introduction Au Traité de Mystères de Hilaire de Poitiers (siècle IV)*, Ed. du Cerf, París, p. 43.

diluvio de Noé, por la bendición de Melquisedec, por la justificación de Abraham… Durante todo el recorrido de los tiempos, en una palabra, el conjunto de las profecías, manifestaciones del desarrollo del plan secreto de Dios, nos fueron dadas con benevolencia, por el conocimiento de su encarnación por venir.

Y puesto que nosotros deseamos mostrar en este pequeño tratado que en cada personaje, en cada época, en cada hecho, el conjunto de profecías proyecta como un espejo la imagen de su advenimiento, de su predicación, de su pasión, de su resurrección y de nuestra comunidad en la Iglesia…[4]

El mismo Hilario termina su tratado concluyendo:

Él convino, pues, que esas realidades figuradas por todos los acontecimientos, conocidos y cumplidos en Él sólo hayan sido conservadas en la memoria de los escritos y los libros sellados, para que la posteridad, instruida por los acontecimientos anteriores, contemple el presente en el pasado y venere todavía ahora el pasado en el presente…[5]

La destrucción de Jerusalén está de forma directa ligada al advenimiento del Mesías. Más exactamente, al tercer advenimiento, que tiene lugar en su encarnación en el seno de la Virgen y marca el fin de la ley mosaica. Es pues, más que "el fin de una ciudad", más que "la destrucción de un templo", incluso más que el nacimiento de una nueva religión, el punto de partida de una nueva etapa de la historia humana. Un esquema que un autor anónimo del siglo XI o XII ha resumido así, glosando el texto de Hilario:

El Hijo del Hombre vino, en efecto, buscando lo que estaba perdido: Él vino antes que la Ley pues hizo conocer por la razón natural lo

---

[4] Hilaire de Poitiers: "Traité de Mystères", *op. cit.*, LI, I, p. 73.
[5] *Ibid.*, p. 163.

> que cada uno debió sufrir o hacer; Él vino bajo la Ley, pues por los ejemplos de los patriarcas y la voz de los profetas confirmó a la descendencia de Abraham los decretos de la Ley. Vino una tercera vez después de la Ley por la Gracia, para la vocación de los gentiles, para que, del Oriente al Occidente, los niños aprendieran a "alabar el nombre del Señor", esos niños que hasta el fin del mundo no cesarán de exhortar al culto de su majestad…[6]

Es esta misma división simbólica de los tiempos, la que nos reporta ese anónimo conocido bajo la firma de *Quodvultusdeus*, quien nos explica en el prólogo de su obra:

> Hay tres tiempos del comienzo al fin del mundo en los diferentes pueblos: antes de la ley, con la ley, y bajo la manifestación de una gracia que por signos escondidos siempre ha estado presente. Esta división tripartita es la siguiente: la primera creación del primer hombre hasta Moisés, es el tiempo de antes de la Ley; de Moisés, a quien le fue dada la Ley en el Monte Sinaí, hasta el advenimiento del Salvador N. S. J. C., es el tiempo de la sumisión a la ley; después que Él se manifestó en la carne, que fue crucificado, que subió a los cielos, hasta ahora y el fin del mundo, con el breve episodio del reino del Anticristo, es el tiempo de la gracia que se cumple.[7]

Es interesante notar aquí que el esquema general tripartito de la historia sagrada es aplicable no sólo a las tradiciones hebraicas, sino también a los "diferentes pueblos". La escritura de la historia de cualquier país lejano será, pues, sometida a divisiones simbólicas de este tipo, cualquiera que sea la región o la época estudiada; lo que no debe sorprendernos, si

---

[6] *Ibid.*, apéndice, p. 165.

[7] *Quodvultusdeus, Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, Ed du Cerf, París, p. 159.

no recordamos lo que hemos dicho de las relaciones entre teología e historia.

Retomaremos un instante el aspecto escatológico de Jerusalén, pues hemos dicho que era fundamental. Lo que hay de extraordinario es la identidad total entre la destrucción de la Jerusalén terrestre, la ruina del templo y el fin del mundo, el "fin de los tiempos", que Bossuet resumirá así:

> Es necesario que haya en esos dos acontecimientos, entre el último día de Jerusalén y el último del mundo, cosa que sea propia y cosa que sea común a una y otra… [Y agrega:] Aquello que es propio de la desolación de Jerusalén, es que será asediada por un ejército; que la abominación de la desolación estará en el lugar santo… es que… esa ciudad será reducida por un hambre prodigiosa, aquello que hizo decir a N. S. J. C.: "desgracia para aquellas que estén embarazadas, desgracia sobre aquellas que alimentan a sus hijos. Es que la cólera de Dios será terrible sobre ese pueblo particular, sobre el pueblo judío; de tal suerte que jamás la memoria de aquél habrá tenido desastre parecido. Es que ese pueblo perecerá por la espada, será tenido en cautiverio por todas las naciones y Jerusalén pisoteada por los gentiles. Por ello es que la ciudad y el templo serán destruidos, y no quedará piedra sobre piedra. Es que esa generación no pasará antes de que estas cosas estén completas y aquellos que viven ahora las verán".[8]

Tenochtitlan, otra Jerusalén

Nos parece que este esquema de la destrucción se aplica perfectamente a la de Tenochtitlan-México. Basta reemplazar judíos por indios, gentiles por cristianos, para que se establezca el mismo esquema de la ruptura.

---

[8] Bossuet, "LXIXème jour", en *Méditations sur l'Evangile*.

No es suficiente, sin embargo, notar las similitudes formales en los hechos históricos, para poder afirmarlo. Es necesario darse cuenta de que la caída de Tenochtitlan significa, de una manera mística, el progreso de la enseñanza del Cristo, el desarrollo de la religión cristiana entre los indios; una ruptura tan fabulosa y tan importante para los indios desde la perpectiva simbólica como la caída de Jerusalén para los judíos.

Las fuentes "indígenas" y españolas nos permiten ver cómo ese esquema fue utilizado como ordenador discursivo para la redacción de los hechos "históricos" y militares que contienen los relatos de la conquista.

Para un espíritu contemporáneo, esta escritura podría parecer fraudulenta, considerando nuestro deseo de objetividad, pero es necesario tener claro que la función de estos textos era la de inscribir a la reciente historia americana en el mito cristiano y que, además, la mayoría de ellos no estaba destinada a los indios sino a la inquietud de la conciencia occidental, cuestionada por el descubrimiento de un cuarto continente, refugio del demonio y de sus huestes. Sin olvidar que estos textos, mucho más que un reflejo accidental de una conciencia occidental angustiada, constituyen los escritos militantes, las auténticas armas imperialistas de la imposición y de la justificación de la cristianización.

Entonces, no hay duda de que estas "fuentes americanas" están enteramente inscritas en el nudo del mito occidental.

Desolación de Tenochtitlan/Jerusalén

Hay poco que agregar al cuadro dramático que nos ofrecen ciertos relatos del fin de Tenochtitlan. La ciudad fue tomada barrio por barrio, casa por casa, después de una resistencia feroz; la ciudad fue devastada o casi totalmente devastada;

"reducida a polvo", diría el profeta. Para comprender la desolación de Tenochtitlan, esta "ciudad maravillosa", "digna de Amadís", basta recordar, entre otros, el testimonio de Bernal Díaz del Castillo:

> Es verdad y lo juro que toda la laguna y chozas y barbacanas estaban llenas de cuerpos y de cabezas de hombres muertos… es prodigiosa la multitud de guerreros de esta ciudad que fallecieron… todo estaba repleto de cadáveres y apestaba fuerte, no habiendo hombre que pudiera resistir…[9]

No hay duda de que se cumplió la profecía: "no quedará piedra sobre piedra". Y esta otra: "esta generación no pasará", que significa dos cosas: que perecerá, pero también que esta generación verá entrar la nueva fe en Las Indias, a pesar de su rechazo y de la resistencia demoniaca que se expresa tras este rechazo.

La palabra indígena tiene que resistirse a la cristianización para que el relato "indígena" esté de acuerdo con la violencia desatada después. Tendremos así, en estos textos, una negativa amable pero firme, descrita en largos discursos evidentemente reconstruidos más tarde en su totalidad. Esta negativa es una parte obligada del relato, porque también permite exculpar a los españoles de toda mancha moral y responzabilizar a los indios del enfrentamiento. La naturaleza histórica de estos diálogos ha sido puesta en duda, de manera parcial, por algunos autores, porque es evidente que los indios no entendieron, ni por un instante, la extravagancia de la proposición española, que los conminaba a entregarse sin

---

[9] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, tomo II, p. 254, versión francesa de J. M. De Heredia Lemerle, 4 vols, París, 1878.

más a unos bárbaros venidos de quién sabe dónde, sólo porque éstos así lo querían (de la misma manera en que los españoles tampoco pudieron entender ni la mínima explicación indígena). A pesar de esta imposibilidad comunicativa fundamental, los textos están llenos de largos discursos sobre el rechazo indígena a la nueva religión, así como de "pruebas" de la aceptación de sometimiento del *tlahtoani* mexica (veremos en el capítulo siguiente la naturaleza de estos discursos de Motecuhzoma).

El papel de esos seudodiscursos era justificar, una vez realizada, la destrucción a hierro y fuego causada por los españoles en el Anáhuac. La revuelta militar y política en la capital mexica, primero contra Alvarado, tras de la masacre en el gran templo, y luego contra Cortés, constituye sólo la peripecia histórica aparente, porque la verdadera legitimación de la destrucción se inscribe en el ámbito de la negativa religiosa, manifiesta con claridad cuando los indios se sublevaron contra su emperador legítimo.

No hay duda de que el "estilo literario" de esos famosos testimonios "indígenas", como lo han constatado diferentes autores, se sitúa claramente en unas formas discursivas que podríamos llamar "estilo bíblico", y es probable que un estudio estilístico, sintáctico, incluso lexicográfico, debería mostrar cómo estos textos no son más que paráfrasis de los relatos sagrados de los invasores. Tomando por ejemplo sólo un detalle en apariencia marginal, como esos 240 000 muertos, o sea 12 x 20 000, significativo, no de un poco más de 200 000 cadáveres de guerreros mexicas muertos en verdad en la batalla (pueden ser menos, pueden ser más), sino de que esta cifra se inscribe, como el resto del relato, en el símbolo, en ese caso en el simbolismo que se encuentra desarrollado sobre las cifras, en la tradición hebraica o en la Cábala, en la cual 240 000

quiere decir innumerable, como las legiones de demonios o los cadáveres de los enemigos de Yahvé, después de una gran victoria del pueblo elegido.

Que tropecemos a cada instante en los textos del siglo XVI con esos "estilos bíblicos" no puede ser tan asombroso, si se considera que los indios aculturados, es decir, hispanizados y cristianizados, lo fueron sobre todo a través de los libros santos.

Pero lo que hemos querido mostrar aquí es que se trata de una cosa más fundamental que la adopción de un estilo o de una paráfrasis bíblica. Se trata de la constitución de un discurso que rinde cuentas en lo fundamental del despliegue del mito cristiano y que se presenta como un ensayo de Escrituras americanas.

Una nueva etapa de la revelación divina en "Las Indias"

En los dos casos, Jerusalén y México, la toma y la destrucción marcan un progreso en las etapas de la revelación divina. Es decir, debieron manifestar la voluntad de Dios, *el Único*, que abatió a los ídolos, que rebasó la antigua ley para establecer por fin la nueva, *la única*, *la Ley*.

Nos falta regresar una vez más sobre una concepción de la historia en la cual todo el devenir humano está suspendido del esquema de la Revelación.

¿Debe insistirse en que el libro fundamental es la Biblia y en que los tiempos históricos y sus cambios de ritmo tienen como punto de referencia los acontecimientos reportados por ella?, ¿en que todo buen libro de historia comienza con el *Génesis* y la creación del hombre por Dios y tiende a terminar con la descripción del fin de los tiempos?

Recordando lo que hemos dicho en el capítulo precedente sobre las posibles lecturas que recomienda y practica el lector medieval, podemos retomar a Henri de Lubac y escribir que:

> La preocupación por estudiar los testimonios dejados por la cultura indígena como documento histórico, que les enseñaría algo sobre el pasado de los pueblos "indígenas", les es totalmente extraña. De una manera general, podemos decir que les faltaba interés por el pasado como tal y, más aún, por el indígena, en tanto que representa simbólicamente un tiempo muerto y condenado y que no puede ni debe vivirse de nuevo…[10]

Para estos sabios de principios del siglo XVI, el fundamento de su acción, de su práctica intelectual como "historiadores", no era testimoniar un pasado rico, sino construir un discurso que fuese capaz de formar, de instruir, de rendir cuenta de la preparación evangélica sobre esta tierra de los "indios". Pero esta construcción legitima, a fin de cuentas, todo lo que ocurrió sobre esta tierra y al nuevo poder y a la nueva religión, pues en la visión teológica es Dios quien permitió la victoria de los españoles ya que el triunfo de éstos es *su* triunfo.

Legitimación histórica y construcción de una nueva moral social corren parejas, y no sabremos de la época precolombina —la histórica— más que ciertos elementos atomizados, que están en el texto, un poco por casualidad o porque entran en el cuadro de esta construcción imaginaria para darle un efecto de realidad. Debido a esta finalidad y también al poco cuidado con que estos autores se dedicaron a la descripción de esas sociedades, de las que son los últimos testigos ciegos, nos quedará siempre la duda sobre si lo indígena que nos muestran perte-

---

[10] Henri de Lubac, *op. cit.,* p. 168.

nece a un "indio histórico" o es sólo la figura retórica del indio, sujeto pasivo de una discursividad ajena, que lo trasciende y lo manipula, según sus necesidades. De estas prácticas nacen las que se han considerado a veces como confusiones: el empleo de palabras como "dioses", "emperador", "imperio", "rey", "nobles", "señores", "esclavos"… No se trata, en ningún modo, de confusiones. El objetivo de la relación es adaptar a nuevos mundos un antiguo discurso político religioso y no rendir cuentas del orden precolombino.

Hemos dicho también que Jerusalén era un símbolo escatológico y es evidente que sucede lo mismo en la "Jerusalén indígena". Importancia simbólica respecto al mito occidental de la integración del nuevo continente a la historia general del devenir humano en la época. En esta historia marcada por el fin de los tiempos, la confusión simbólica cuidadosamente elaborada mezcla el fin de la poderosa Tenochtitlan y el fin de un mundo; es la misma confusión simbólica que rodea la Jerusalén judía.

Estamos convencidos de que es en ese conjunto simbólico donde debemos colocar a los testimonios "indios" y españoles de los primeros momentos de la conquista americana para poder estudiarlos sin enormes contrasentidos. Así, por ejemplo, adquieren nuevo interés ciertos testimonios "indígenas" de Sahagún, así como libros en los que se incluyen el *Chilam Balam* o el *Popol Vuh*… Y aparece desde este momento la posibilidad de intentar distinguir mejor, en tales testimonios, lo que pueden tener de genuinamente indígena y lo que se ha tomado prestado de la tradición simbólica y religiosa, sobre todo a través de ese discurso sobre la crisis y la ruptura escatológica.

Un ejemplo: el "Damasceno", palabra que introduce un capítulo del *Chilam Balam*, ¿es una interjección no significativa, un fósil histórico azaroso dejado por cualquier párroco

español, un obispo, un soldado, un inquisidor, un encomendero o algo que recuerda a Juan Damasceno, autor, entre otros, de un *Apocalipsis,* que atraviesa todo el pensamiento medieval hasta nosotros?

Y ese mismo nombre de Balam, ese nombre que los indígenas daban a sus sacerdotes, a los brujos, ¿es otra prefiguración profética o tiene relación con el personaje del Antiguo Testamento, el sacerdote moabita que se encuentra en el *Libro de los Números*? Ese sacerdote de los ídolos se llamó Balam. Por cierto, Las Casas ha escrito que ese término es indio: "Aquellos que eran brujos o brujas eran quemados y se llamaban en su lengua *Balam*, que significa "tigre", pues el demonio se encarnó en ellos…"

Si esta cita es exacta y si nos libramos a una rápida exégesis, podemos darnos cuenta de inmediato de un cierto número de dificultades que incluso llegaron a hacernos dudar de ese testimonio del santo varón. En primera instancia, ¿qué puede ser un "demonio" para un precolombino?

Si la figura demoniaca es una "realidad" para el Occidente cristiano, ¿lo es también para un indígena precolombino? Si en lo personal hemos sido tentados a veces a dudar de la "realidad" de los "dioses precolombinos", ¿cómo no dudar del "demonio", de sus manifestaciones o de sus sacerdotes?

De la misma manera, ¿por qué siempre quemar un brujo? Más allá de una respuesta fácil que afirmaría que se trata de la probable manifestación de la obsesión profesional de un dominicano español del siglo XVI, el brujo o las personas que se ha convenido en llamar así (y esto puede ser una de las raras cosas positivas que la antropología nos ha enseñado), a pesar de su ocasional y aparente oposición marginal en las sociedades tradicionales, desempeñan un papel fundamental para su superviviencia.

Quedaría por preguntarnos en nombre de qué ortodoxia lo quemarían y por qué lo llamarían "tigre", para descalificarlo con un epíteto de crueldad, de animalidad, cuando sabemos, por otro lado, que en el conjunto de Mesoamérica existía un gran número de cofradías, a menudo guerreras o sacerdotales establecidas bajo el símbolo —muy honorable— y la protección del tigre/jaguar, como los caballeros-jaguares mexicas.

Para concluir esa minirreflexión exegética, podríamos agregar que, a pesar de las contradicciones evidentes contenidas en esta pequeña frase de Las Casas, aun cuando el mismo fonema *Balam* sirviera para designar a un sacerdote indígena, el hecho de encontrarlo constituye, para el método exegético, ya una prueba simbólica por analogía, de la muy ambigua naturaleza de estos especialistas, pues hemos mostrado ya el papel fundamental de este modo de conocimiento, no sólo en un discurso antiguo como aquel de Séneca, sino también en la simbología medieval.

Pero, ¿quién es el Balam bíblico, sino un sacerdote de los ídolos, que ejerce su arte mágico en favor de los enemigos de los israelitas? Así, cuando es encargado por su rey de maldecir al pueblo que se aproxima a conquistar el país de Moab, donde él es sacerdote, no cumplirá con su tarea, no podrá hacerlo; la voluntad de Yahvé es más poderosa que los ídolos, pues las profecías deben cumplirse: los moabitas serán aplastados y el país de Moab pasará a ser una provincia de Israel.

Balam no conoce el verdadero nombre de Yahvé, pero su celo hacia sus dioses es sincero y su corazón, justo; es por eso que Dios le hablará, le dirá: "Tú no irás con ellos [los moabitas] y no maldecirás al pueblo [judío] pues es bendito…" [11]

---

[11] *Números* XXII: 12.

La respuesta que dará entonces Balam al rey Balak, de los moabitas, su legítimo soberano, no carece de interés, si se considera con cuidado la analogía entre el pueblo judío, vencedor de los amorreos, fuente de su nueva alianza con Yahvé penetrando en la tierra prometida, y los españoles, nuevo pueblo elegido, que conquista el Nuevo Mundo y combate por la gloria del Dios único, en una, también, "nueva tierra prometida".

Ese discurso de Balam a Balak parece aplicarse bien, en particular a la situación de la conquista:

> Entonces comienza su discurso sentencioso y dijo [Balam]: "el dios fuerte no es hombre para mentir, ni hijo del hombre para arrepentirse. Ha dicho, ¿y no lo hará? ¿Él ha hablado y no ratificará su palabra? El no ha visto iniquidad en Jacob", él no ha visto perversidad en Israel; el Eterno, su dios, está con él, y con él se oye un canto real de triunfo…
>
> Pues no hay encantamiento posible contra Jacob y los adivinos ¡no pueden nada contra Israel!…
>
> Pues ese pueblo se despertará como un viejo león y se elevará como un león que tiene toda su fuerza; no se acostará sin haber comido la presa y bebido la sangre de los heridos de muerte…[12]

La destrucción de Jerusalén: modelo histórico y simbólico

La importancia simbólica e histórica de la caída de Jerusalén y su significación escatológica ha protegido de la destrucción y del olvido a los antiguos testimonios escritos de estos acontecimientos. Pero también ha dado lugar a un enorme conjunto de textos que tienen, a su vez, como punto central este acon-

---

[12] *Números* XXIII: 19.

tecimiento histórico y simbólico. Las fuentes históricas latinas fueron utilizadas y comentadas con amplitud pero también un testimonio "judío" como el de Josefo,[13] cuyos múltiples escritos han circulado abundantemente dentro de la Iglesia Católica primitiva. Tal es el caso, por ejemplo, de *Las antigüedades judías*, *La guerra de los judíos*, o el *Contra-Apion*. Fueron hechas numerosas copias de sus obras, sobre todo de aquellas que concernían de manera directa a la formación de la nueva simbología cristiana. Así, la primera traducción al latín, después de una buena cantidad de copias en griego, fue hecha por Ambrosio.

El testimonio de Josefo es capital para la construcción del mito cristiano, no sólo porque afirma en su texto que participó él mismo, en tanto actor, en los acontecimientos que marcan la caída y destrucción de Jerusalén, sino porque la letra de su testimonio es investida muy pronto de una pro-

---

[13] En este trabajo, como en toda la Edad Media, domina la figura misteriosa y compleja de ese autor, judío helenizado, ciudadano romano. La edición que hemos utilizado: *Histoire antique des juifs, la guerre des juifs contre les romains*, ed. Lidis, París, 1968-1973, es una adaptación moderna de la traducción de Arnaud d'Andilly; sabemos que esta versión es considerada por ciertos especialistas como una "bella infiel"; por eso hemos verificado los pasajes que utilizamos en otras versiones como la de F. Bourgoing, publicada en Lyon por la Casa Temporal en 1558. También utilizamos: Flavius Josephe, *La prise de Jerusalem*… ed. du Rocher, Mónaco, 1966 y la traducción de la misma obra hecha bajo la dirección de Salomón Reinach.

Y para permitir al lector darse cuenta de la importancia secular de la obra de Josefo, recordaremos con Benoit Lacroix: *La historia en la Edad Media*, Vrin, 1971. Lo llamaban Maximum Historiographus. Rehabilitado por los padres latinos, San Jerónimo en particular, se encuentra a la cabeza de la lista de los historiadores cristianos a leer, lista preparada por Cassiodore para la edificación de los monjes de Vivarium… Nótese que Josefo es aún uno de los primeros historiadores que se deben leer según Mabillon en su *Traité des études monastiques* (París 2a. parte, cap. 8, 1681, p. 229).

funda reinterpretación simbólica. Reinterpretación que, de hecho, salva ciertamente su obra del olvido, porque, dice Th. Rheinach:

> [las obras de Josefo] Poco leídas por los paganos, desdeñadas por los judíos (se le encontró demasiado "colaborador" de los romanos), han sido recogidas con cuidado por la Iglesia Cristiana; ya Eusebio copió largos extractos y Jerónimo llamó a Josefo "el Tito Livio griego.[14]

Esos textos van a ser revestidos desde muy temprano con el sello del *exempla*, de sentido alegórico y simbólico, que funciona como demostración del devenir humano y del plan de Dios para la destrucción de la Jerusalén terrestre, prefiguración de la Jerusalén prometida.

Pero nuestro interés en la lectura simbólica de la caída y el fin de Jerusalén aumentó considerablemente cuando descubrimos que el evento había sido precedido por una serie de presagios y profecías que reporta el erudito Josefo.

Tuvimos la idea de comparar las dos series de acontecimientos "fuera" de lo normal, poniendo en correspondencia simbólica la caída y la destrucción de las dos ciudades (Tenochtitlan y Jerusalén). El resultado de esta comparación fue para nosotros toda una revelación.

Los presagios de la destrucción y superación de Jerusalén

En *La guerra de los judíos contra los romanos*, Josefo consagra todo un capítulo (el XXXI) del libro VI, a informarnos de los

---

[14] Th. Rheinach.

"signos y predicciones de las desgracias acaecidas a los judíos", que no creyeron en ellos. De hecho, se percibe con mucha facilidad en la primera lectura de la serie de presagios que él enumera que, si no la letra, por lo menos el modelo general simbólico que lo estructura, da cuenta de un sistema idéntico al que precedería a la caída de México-Tenochtitlan.

He aquí el texto de Josefo:

> Reportaré aquí algunos de esos presagios y de esas predicciones:
>
> –Un cometa que tenía la figura de una espada apareció sobre Jerusalén.
>
> –Para la fiesta de Pascua se vio en la novena hora de la noche, durante media hora, alrededor del altar y del templo, una luz tan intensa que creyeron había amanecido…
>
> –Durante la misma fiesta, una vaca que conducían para ser sacrificada, dio a luz a un borrego en el templo…
>
> –La puerta que miraba al Oriente, que era de bronce y pesaba tanto que veinte hombres apenas la podían abrir, cerrada con grandes cerraduras, barras de fierro y cerrojos, se abrió por sí misma…
>
> –Se percibió en el aire, en toda esa región, carros llenos de personas armadas que atravesaron las nubes y se distribuyeron alrededor de la ciudad como para atacarla…
>
> –El día de la fiesta de Pentecostés, los sacrificadores oyeron ruidos, siendo de noche, en el templo interior dedicado a celebrar el servicio divino, y después, una voz que repetía muchas veces: "Salgan de aquí"…
>
> –Un último presagio, mitad profecía, reporta la historia de un hombre que gritaba en los caminos: "Maldición sobre mí, maldición sobre Jerusalén, maldición sobre el templo" que ni los peores tratos ni presiones pudieron hacer callar…[15]

---

[15] Flavio Josefo, *La guerra de los judíos...*, *op. cit.,* cap. XXI, libro VI.

Renan: *Una lectura histórica de esos presagios*

Una vez resumido el texto de esos presagios, examinemos ahora una de las tantas "lecturas" que se ha hecho de éste. Una de las más célebres, y puede ser que una de las más significativas, es la de E. Renan, realizada en el siglo antepasado en *El Anticristo*. Después de haber leído a Josefo y a diferentes autores latinos, está convencido de que, en esa época:

> Los espíritus estaban bajo el influjo de una suerte de alucinación permanente; los ruidos espantosos se oían por todas partes. No revelaba sino presagios: el color apocalíptico de la imaginación judía teñía todo con una aureola de sangre. Cometas, espadas en el cielo, batallas en las nubes, luces espontáneas brillando al fondo del santuario, víctimas engendrando al momento del sacrificio, productos contranatura, he aquí lo que se narraba ya con terror…[16]

Antes de ir más lejos, detengámonos y veamos lo que hay de nuevo en esta lectura respecto al texto de Josefo, sobre todo la introducción de un conjunto de reacciones psicológicas y de efecto grupal, que podemos poner en relación con lo que hemos dicho sobre las manifestaciones religiosas vistas a través del prisma de una cierta antropología vehiculada por el discurso histórico.

De nuevo, como en el caso de los textos de la tradición latina leídos por la historia antigua, asistimos a una violenta manipulación de los textos. El relato de los presagios es seguido por la indicación de cómo fueron recibidos. Y en esto, el texto de Josefo es muy claro: "cuando el templo apareció iluminado, los ignorantes lo atribuyeron a un buen augurio" y "sólo aquellos sabios, aquellos que estaban instruidos en las cosas santas, lo consideraron como un presagio de lo que

---

[16] E. Renan, *op. cit.*

sucedió después…”[17] De todas maneras, estamos lejos del terror, y menos aún del apocalipsis.

Podríamos traer a cuento las tradiciones judías, de acuerdo con las cuales este pueblo esperaba, después de siglos de profecías, la venida del Mesías, quien, bajo la forma de un rey poderoso, nuevo Alejandro, sometería toda la Tierra. Esta tradición y esta espera eran bien conocidas en la época que nos ocupa; tanto, que lo encontramos en los testimonios de numerosos autores latinos. Se verá a Vespacio buscando saber su destino en el Monte Carmelo; a los emperadores romanos ofrecer sacrificios en el templo de Jerusalén, así como la existencia de los falsos Nerones que periódicamente nacieron y alborotaron esas regiones del Medio Oriente.

Renan continúa su texto reportando diversos presagios y se cree con derecho a concluir: “todo eso no fue entendido en realidad sino después, pero la turbación profunda de las almas era el mejor signo de que se preparaba algo extraordinario…”[18]

Ya conocemos bien este tipo de conclusiones “históricas”. Estas deducciones son muy parecidas a lo que escribe N. Watchel:

> Se manifestaron presagios espantosos, las profecías anunciaron el fin de los tiempos… Es notable que para los indios el encuentro se haya efectuado en una atmósfera de magia y prodigios. Puede ser que los presagios hayan sido inventados después, pero testimonian el esfuerzo de los vencidos para interpretar lo ocurrido.[19]

---

[17] *Idem.*

[18] *Idem.*

[19] N. Watchel en la introducción a *La visión de los vencidos* editada por Gallimard en París, en 1971.

De hecho, el discurso de Josefo, aunque se sitúa después de la destrucción y la toma de Jerusalén, como todo relato histórico, no es un discurso del posapocalipsis triste y deprimente. Al contrario, da la impresión de un discurso orgulloso, "nacionalista" e incluso "imperialista".

No se encuentran, en absoluto, en este autor las referencias introducidas por Renan en cuanto a la inquietud y a la angustia:

> Pero ese pueblo maldito es aún más digno de lástima ya que, dando crédito a esos impostores que abusaron del nombre de Dios y para engañarlo, cerraron los ojos y se taparon las orejas para no ver y no oír los signos ciertos y las advertencias por las que Dios les hubo hecho predecir su ruina…[20]

Así pues, el pueblo no comprendió las advertencias de Dios y, en cambio, engañado por los "impostores", hizo una lectura totalmente errónea. Pero Josefo nos explicará, después de haber escrito los presagios, por qué ha sido posible el engaño, y por lo cual la mayor parte de los judíos presentes en aquella época en Jerusalén cayó en él:

> … se verá que los hombres perecen siempre por sus errores, puesto que no hay medios de los que Dios no se sirva para salvarles y para hacerles conocer, por diversos signos, lo que deben hacer.
>
> … Así, después de la toma de la torre Antonia, redujeron el templo a un cuadro, aunque no podían ignorar que estaba escrito en los libros santos que la ciudad y el templo serían destruidos cuando esto ocurriera…
>
> … Pero lo que les llevó sobre todo a comprometerse en esta horrorosa guerra fue la ambigüedad de otro pasaje de la misma

---

[20] E. Renan, *op. cit.*

> Escritura que decía que se vería, en ese tiempo, que un hombre de su comarca comandaría a toda la Tierra.
>
> Ellos lo interpretaron a su favor y muchos, entre los más hábiles, fueron engañados… y no conocieron su error sino hasta que fueron convencidos por la ruina total…[21]

Pero, al igual que el discurso sobre los presagios en Jerusalén, vano porque los hombres son sordos y ciegos a las advertencias de Dios, quien no cesa de informarles, también el discurso sobre Tenochtitlan será inútil, una advertencia para nada, puesto que los "indios" no reconocerán al dios que llegará y lo combatirán en sus portadores: los españoles.

De todas formas, el esquema que hemos recordado funciona en tanto fue necesaria la destrucción de Tenochtitlan como la de Jerusalén, signo visible, tangible, de una renovación; como clausura y apertura, cambio cualitivo en el devenir humano.

Hemos insistido en que este discurso del miedo, del terror, no es en estos textos el indicio de un deterioro psicológico de las poblaciones; al contrario, ese temor es una espera ansiosa de la realización de una esperanza, de una terrible novedad; y, en ese sentido, el temor es precisamente "el temor de Dios", que es una virtud en la tradición cristiana, que debe poseer el justo para tener oportunidad de salvación, puesto que le permite estar vigilante en espera de Dios y su voluntad. No puede entonces tratarse de reacciones de terror psicológico, paralizante, que desoriente e impida toda reacción adaptada, como lo escribió ayer Renan y lo repite todavía hoy la historia contemporánea con Bloch y Wachtel.

---

[21] E. Renan, *op. cit.*

Los presagios: correspondencias y similitudes

Para ilustrar nuestro propósito, nos parece interesante poner en paralelo tres series de presagios que encontramos hasta ahora en nuestra demostración: los que se "produjeron" antes de la venida de los españoles, los que precedieron a la destrucción de Jerusalén y los que se encuentran en los textos de la tradición romana.

Correspondencias y similitudes entre los presagios de Tenochtitlan, Jerusalén y Roma

1er. presagio

Tenochtitlan	*Jerusalén*	*Roma*
"Diez años antes que los españoles viniesen a esta tierra, hubo una señal… apareció una columna de fuego muy flamígera, muy encendida… dicha señal duró un año…" (Muñoz Camargo)	"Un cometa que tenía la forma de una espada apareció sobre Jerusalén, durante un año entero…" (Josefo)	Jamás los cometas flamígeros "anunciaron tan frecuentemente la cólera de los dioses..." (Virgilio) "La cola de un astro temible, el cometa que rueda sobre la tierra, contra los reinos…" (Lucano, *La Pharsale*)

2o. presagio

Tenochtitlan	*Jerusalén*	*Roma*
"El templo del demonio se abrasó y quemó… sin que persona alguna le pegase fuego. Fue tan grande este incendio y tan repentino, que salían por las puertas de dicho templo llamaradas de fuego que parecía llegaban al cielo… y cuando se acercaban a echar el agua, entonces se encendía más…" (Muñoz Camargo)	"Tito había prohibido destruir el Templo, pero un soldado inspirado por Dios, le prendió fuego, con el fin de que se cumpliese la profecía de la destrucción del Templo…"	"El fuego tomó el altar de Vesta, la flama que señala el fin de las hermandades latinas se partieron en dos, y su cima se levantó al doble…" (Lucano)

3er. presagio

Tenochtitlan
"Un rayo cayó en un templo idolátrico que tenía la techumbre pajiza… cayó del cielo sin trueno ni relámpago alguno sobre dicho templo… se quemó y abrasó todo". (Muñoz Camargo)

Jerusalén
"La puerta del Templo que miraba al Oriente, que era de bronce y pesaba tanto que veinte hombres apenas la podían mover, y cerrada con cerrojos, se abrió por sí misma…" (Josefo)

Roma
"El rayo silencioso extendió su fuego en las regiones árticas golpeando la cumbre glacial…" (Lucano)
"El templo de la esperanza había sido golpeado por el rayo." (Tito, Livio XXI, 62)
"Jamás el rayo cayó tan frecuentemente en un tiempo de calma." (Virgilio)

4o. presagio

Tenochtitlan
"Siendo de día y habiendo Sol, salieron cometas del cielo, por el aire, y de tres en tres por la parte de Occidente que corrían hasta Oriente con toda fuerza y violencia…" (Muñoz Camargo)

Jerusalén
"Se vió en la 9na. hora de la noche durante una media hora alrededor del altar y del templo una tan grande luz que se creyó era de día." (Josefo)

Roma
"Los relámpagos repetían chispas en una serenidad asombrosa y el fuego en el aire tomaba formas diversas: tanto características alargadas como una lámpara con la luz dispersa brillando en el cielo". (Lucano)

5o. presagio

Tenochtitlan
"Se alteró la laguna mexicana sin viento alguno, la cual hervía y rehervía y espumaba en tanta manera que se levantaba y alzaba a gran altura, de tal suerte que el agua llegaba a bañar a más de la mitad de las casas de México, y muchas de ellas se cayeron y hundieron; y las cubrió y del todo se anegaron." (Muñoz Camargo)

Roma
"Una gran parte de la tierra será invadida por las aguas, cuando llegue el día marcado por los destinos para el diluvio universal… cuando la catástrofe sea inminente y la renovación del género humano esté decidida… las masas acuosas serán puestas en movimiento por el destino…se elevarán los

mares… la altura a la que se elevaron es prodigiosa, pasaron las cimas…" (Séneca)
"El río creció sin medida, rompió el puente Sublicus y, detenido por la masa de escombros, franqueó sus riberas e inundó no sólo las partes bajas de la ciudad, sino que muchos infelices fueron sorprendidos en los caminos, más aún, en sus tiendas o en sus camas… En las casas donde permaneció el agua fueron minados los fundamentos y se derrumbaron cuando el río se retiró…" (Tácito, *Anales*: I, 86)

6o. presagio

Tenochtitlan

"Muchas veces y muchas noches se oía una voz de mujer que a grandes voces lloraba y decía, anegándose con mucho llanto y grandes sollozos y suspiros: ¡oh hijos míos! del todo nos vamos ya a perder… y otras veces decía: ¡oh hijos míos!, ¿a dónde os podré llevar y esconder?…" (Muñoz Camargo)

Jerusalén

"Los sacrificadores estaban en el templo celebrando el servicio divino cuando oyeron un ruido y enseguida después una voz que repetía muchas veces "salgamos de aquí…"
"Ananus que era un simple campesino… no cesaba de repetir… 'Maldición sobre Jerusalén, maldición sobre Jerusalén, maldición sobre la ciudad, maldición sobre el Templo, maldición sobre el pueblo…'" (Josefo)

Roma

"Fue establecido que un buey de C. Domicio había dicho 'Roma cuídate…'"
"El silencio de los bosques sagrados fue interrumpido por voces espantosas".
(Virgilio, *Geórgicas*, v. 464)

7o. presagio

Tenochtitlan

"… Motecuhzoma… vio gran número de gentes, que venían marchando en escuadrones con mucho orden, muy aderezados y en pie de guerra y entablando unos contra otros escaramuzas, en figura de venados y otros animales…" (Muñoz Camargo)

Jerusalén

"Antes de la salida del Sol aparecieron en los aires, en toda la región, carros llenos de gente armada atravesando las nubes se repartieron alrededor de las ciudades como para encerralos…" (Josefo)

Roma

"Las trompetas sonaron, los clamores en los aires como los que acompañan las peleas fueron puestos por la sombría noche en el silencio de los vientos". (Lucano)

"La Germania oyó por todos lados batallones armados que entrechocaban…" (Virgilio)

8o. presagio

Tenochtitlan

"Muchas veces se aparecían y veían dos hombres unidos en un cuerpo… y otras veían cuerpos, con dos cabezas procedentes de un solo cuerpo." (Muñoz Camargo)

"…todas estas señales y otras que a los naturales les pronosticaban su fin y acabamiento, porque decían que había de venir el fin y que todo el mundo se había de acabar y consumir, y que habían de ser creadas otras nuevas gentes y venir otros nuevos habitantes al mundo…"

Jerusalén

"Una vaca que era metida al Templo para ser sacrificada dio a luz un borrego en medio del templo…" (Josefo)

"Pero ese pueblo maldito… cerró los ojos y se tapó las orejas para no ver y no oír los signos ciertos y las advertencias por las que Dios le había hecho predecir su ruina…" (Josefo)

Roma

"Muchos animales engendraron monstruos". (Tácito. *Historias* LI, 86)

"Se vio a una yegua parir una liebre". (Valère Maxime 1-6-1)

"Cuando termina una generación y se levanta otra, el cielo y la tierra lo señalaban con movimientos extraordinarios… cuando nazcan sobre la tierra una especie de hombres que tengan nuevas costumbres, otras maneras de vivir diferentes de aquellos que les precedieron y por los cuales los dioses tengan más o menos cuidado". (Plutarco)

Jerusalén y la historia del mundo

Si el lector nos ha seguido hasta aquí, estará de acuerdo en la importancia, para la religión cristiana, del conjunto simbólico ligado a la figura histórica de Jerusalén.

Si, en la actualidad, el público cultivado y la mayoría de los universitarios tiene apenas una muy vaga idea sobre este periodo, se debe, en general, a que durante siglos la traslación de la filiación divina en el discurso cristiano dominante parecía no presentar problemas: el cristianismo era el heredero natural de su antecedente hebraico, en un medio de cultura grecolatina; así, la cultura cristiana occidental podía reclamarse hija tanto de Roma como de Jerusalén. Por desgracia, este esquema simplista, eficaz para la teología, paralizó en parte la investigación histórica sobre el periodo, pero sobre todo hizo que este espacio quedara casi en blanco para la cultura occidental, impidiendo ir más allá de los esquemas teológicos. Todavía hoy, medimos mal el origen y la naturaleza de lo que llamamos "la influencia de la cultura hebraica". Sin ser especialista del periodo, es muy difícil apreciar y entender las múltiples dinámicas culturales, económicas y políticas que están en el origen de lo que se llamó más tarde cristianismo y que durante siglos probablemente sería más justo llamar cristianismos.

A menudo se habla de "helenización del Oriente", sólo porque los occidentales han anexado como suya una cierta concepción del helenismo. He aquí otra muestra de esta concepción de la historia eurocentrista que hemos denunciado desde el principio de este trabajo.

Los especialistas contemporáneos de la época durante la cual se ve a los diádocos del ejército de Alejandro Magno apoderarse y dividirse el imperio a la muerte de éste tienen gran-

des problemas para caracterizar al helenismo que está en juego, no solamente porque los macedonios eran griegos más o menos periféricos y con una tradición cultural muy diferente a la del modelo de la polis (modelo dominante en el imaginario "griego" histórico occidental actual), sino también porque la permanencia de estas dinastías en el conjunto del Medio Oriente no puede explicarse más que por una cierta unidad global, que permitió que estas dinastías, nacidas de los azares felices de la guerra, se afianzaran y permanecieran en tales regiones.

Tampoco se puede creer que el "Oriente" no haya tenido nada que ofrecer a cambio de una helenización ambigua y mal conocida en general, pues se le ve casi siempre desde una perspectiva construida por la historiografía colonialista del siglo XIX en la que la "cuestión de Oriente", es decir, la expansión europea, coloreó esta reconstrucción con bastante subjetividad, sin olvidar que se utilizaban textos antiguos escritos bajo una perspectiva latina imperialista reinterpretada, a su vez, por una tradición cristiana también imperial. Entonces, Oriente es una región mal conocida, a pesar de los grandes "descubrimientos" arqueológicos y las investigaciones modernas; una región que vio, desde el siglo III hasta el XII, una fermentación intelectual, cultural, religiosa, política, extraordinaria. Los primeros grandes "doctores" de la Iglesia salieron de esas regiones, que, asimismo, dieron nacimiento a grandes escuelas rabínicas y a lo que se llamará el Islam. En resumen, nos referimos a regiones cuyo esplendor y riqueza atraerán el interés y la codicia de los bárbaros occidentales.

Durante siglos, sectas extrañas y herejías diversas se desarrollaron con gran abundancia en este Oriente. Se trata de movimientos culturales de los que sabemos muy poco en la actualidad y que encontramos como estrato de sedimentación

discursiva en ciertos libros de teología, como el capítulo "Herejía", de la *Summa teologica* de Tomás de Aquino, o el *Manual del inquisidor* de Eymerich-Peña, donde se encuentran citadas más de ochenta corrientes heréticas y aún se disculpa el autor por haber olvidado sin duda algunas de éstas, añadiendo: "ciertas herejías que nombra el derecho civil no son mencionadas ni en los decretos ni en las decretales ni en los extravagantes…". Sigue una larga enumeración de herejías con nombres pintorescos: nuematoquios, papinianistas, pepuzites, borborites…

Una época mal conocida para nosotros, pero cuya borrosa historicidad nos permite comprender cuál pudo ser la figura del hereje, del judío, para un escribano eclesiástico de la Edad Media.

Tomemos el caso del "judío", que parece englobar los rasgos que no son estrictamente "hebraicos", en términos históricos. Podemos comprender lo que debió ser para un cristiano esa imagen del judío, construida en paralelo al sentimiento de maldición y de castigo divino, cuyo signo visible fue la destrucción geopolítica de su sociedad.

Se trata, aparte, de una visión simbólica que construyó de manera intelectual una "visión del judío", de hecho material, concreto: el de la destrucción de un conjunto considerable desde el punto de vista político y económico, pues es necesario tener en cuenta la influencia de la cultura judaica de la época romana en regiones que tenían poco que ver con un espacio geonacional histórico "judío".

Sería suficiente con dar la palabra, unos instantes, a Josefo para darse cuenta de la influencia de los judíos en el Mediterráneo oriental. En *La guerra de los judíos* (libro I, capítulo XV), nos informa de la política de grandes trabajos que emprendió Herodes:

> El príncipe hizo felizmente en el año décimoquinto de su reinado, la reconstrucción del templo de Jerusalén con un gasto y una magnificencia increíbles. Hizo construir también, en el lugar más elevado de la ciudad, un palacio… quiso conservar su nombre para la posteridad e inmortalizar su memoria. Hizo levantar en el territorio de Samaria una ciudad perfectamente bella…[22]

Se ve pues a un príncipe emprendedor, que hizo abrir puertos en aguas profundas, crear fortalezas… Se tiene la impresión de una estrategia política y económica concertada y de envergadura, ya que se extiende no sólo a sus propios estados, sino también a los vecinos y a ciudades lejanas, con las que se encontraba relacionado.

> Después de tantas grandes obras… quiso darse a conocer en el exterior… Hizo hacer en Trípoli, Damas y Ptolomeo colegios para instruir a la juventud; en Biblos, murallas fortificadas; en Berilio y Tyr, dos lugares de reuniones, almacenes públicos, mercados y templos, y en Sidón y Damas, teatros.
>
> Hizo hacer también acueductos en Leodicio y en Ascalón baños y fuentes…
>
> Distribuyó trigo a aquellos que tenían necesidad, prestó a menudo dinero a los rodanos para facilitarse medios para equipar sus flotas y como el templo de Apolo Pitia había sido destruido por un incendio, lo hizo reconstruir más bello de lo que nunca antes fue.
>
> ¿Qué más puedo decir de la liberalidad que tuvo con los licios, aquellos de Samos y en toda la Jonia, Lacademona, Nicolis, Pérgamo de Micia que han sentido sus efectos de muchas formas?
>
> La gran plaza de Antioquía de Siria, que tiene veinte estadios de longitud, estaba siempre tan llena de lodo de modo que no se podía caminar ni estar en ella; la hizo pavimentar de mármol y

---

[22] F. Josefo, *La guerra*... L. I, cap. XV.

> embellecer con galerías donde el transeúnte está a cubierto durante las lluvias…
>
> Cuando sucedió que los juegos olímpicos, que era la única manifestación que se conservaba de la antigua Grecia, no podían celebrarse por falta del dinero necesario para hacer el gasto, no contento con dar en ese año los premios que debían recibir los ganadores, estableció un fondo capaz de satisfacer a perpetuidad este gasto…

Es evidente que no es por pura filantropía por lo que Herodes llevó a cabo esta política de grandes obras tanto en el interior como en el exterior. Y más aún, si Josefo exagera un poco el tamaño de la obra realizada, de todas maneras, Herodes (cuán diferente del devorador de niños que conocemos) necesitó de recursos para conducir esta política, al igual que de la neutralidad y el apoyo indulgente del imperio romano.

A fin de asegurar recursos provenientes del comercio exterior, los grupos dominantes de la comunidad judía fueron llevados a desempeñar un gran papel político y económico en todo el Mediterráneo oriental, aun en la otra parte occidental, pero, para evitar herir susceptibilidades romanas, fueron inducidos a jugar el papel de aliados y colaboradores del imperio.

Recordemos que Roma hizo bajar las águilas en su entrada a Jerusalén, no profanó el templo, lo que constituye todo un símbolo y un pequeño privilegio. Conocemos también los contactos frecuentes que se establecieron entre los "Herodes" y los emperadores romanos, como lo atestiguan los dos palacios que pronto dominaron Jerusalén, muestra notable del reconocimiento mutuo de dos clases dominantes, lo que permite darnos cuenta de los roles complementarios que se fueron estableciendo entre los funcionarios romanos y las oligarquías judías.

La situación de esas regiones era importante desde el punto de vista estratégico. Si no fuera así, no se entendería

por qué fueron codiciadas sin cesar durante siglos. Jugaría un papel económico y político de intermediarios tan bien jugado que su influencia, que podemos medir por la extensión de su religión, se difundió sobre todo el Oriente mediterráneo e incluso ganó Persia y la India, hasta alcanzar el Asia Central y a los lejanos países del Pount.

Este notable desarrollo del espacio geopolítico judío inspiró a Strabon la siguiente envidiosa reflexión:

> Ellos han invadido todas las ciudades y no es fácil citar un lugar del mundo que no haya acogido a esta tribu o, mejor dicho, que no sea ocupada por ella. Egipto, Cirenaica, muchos otros países han adoptado sus maneras, observando con escrúpulo sus preceptos y sacando gran provecho de la adopción que hicieron de sus leyes nacionales.
>
> En Egipto son admitidos para vivir legalmente y una gran parte de la ciudad de Alejandría les ha sido asignada y son sus jerarcas quienes administran sus negocios, imparten justicia, velan por la ejecución de los contratos y de los testamentos, como si fuera el representante de un estado independiente…

Como resultado de su ambiguo juego con Roma, la influencia de esos grupos judíos encontró poca oposición, pero su riqueza despertó celos y rencores en las regiones que "dominaban" económicamente. El cese de la protección de Roma, por ejemplo, cuando estalla la rebelión de Jerusalén, es la señal en todo el Oriente mediterráneo para una revancha sangrienta, cuyas víctimas serán las comunidades judías locales.

Es suficiente con citar algunos de los títulos de los capítulos de *La guerra de los judíos*:

> Capítulo 33: "Los habitantes de Cesárea cortan la garganta a 20 000 judíos".
> Capítulo 34: "Horrible traición de los habitantes de Escitopolis, masacraron 13 000 judíos…"

Capítulo 35: "Crueldad ejercida contra los judíos en diversas otras ciudades y particularmente por Varus…"

La forma y la destrucción de Jerusalén, a hierro y fuego, es la dislocación de todo un imperio mercantil y político unido por un fuerte componente religioso y no sólo como se tiende a decir a veces, la simple toma de una ciudad después de una tentativa de sublevación "nacionalista". Y al componente simbólico con el que será investido este acontecimiento histórico, se agrega la trascendencia del hecho geopolítico. En efecto, para los testigos presentes o futuros del suceso, qué prueba más grande pudo dar Dios de su poder y de su voluntad que la destrucción de esta orgullosa Jerusalén que renegó de su Hijo y lo martirizó, para marcar de manera espectacular el fin de la alianza, el fin de aquel pueblo que fue *su* pueblo y renegó de él.

Lo que hemos querido mostrar aquí es que el fin de Jerusalén no es simplemente un símbolo "literario" necesario para la construcción de un discurso simbólico de la Iglesia cristiana, sino también un fenómeno geopolítico e histórico que los contemporáneos y sobre todo el cristianismo naciente cargarán de una potencia simbólica fundamental y excepcional.

Al igual que Jerusalén, la toma y la destrucción de un conjunto geopolítico, el de la "confederación azteca", debe ser considerado por el mito cristiano como un hecho histórico, en particular importante. Y es justo por su importancia, por lo que recibirá el tratamiento simbólico correspondiente. Si se tratara de la toma de un pequeño pueblo, de una región pobre y poco poblada, cuyo nivel de ocupación del espacio fuese de poca consideración, es probable que este hecho histórico no hubiera invocado al poder simbólico del mito.

Para que el mito fagocite un acontecimiento histórico es necesario que éste sea relativamente importante, puesto que es el encargado, desde la lógica mítica, de dar cuenta del poder de Dios y de la próxima realización de su reino y de sus promesas.

Así, los "informantes" de Sahagún (si existieron), a pesar de su visión nítidamente cristiana y del abandono, consciente o no, de los valores y de los sistemas de representaciones precolombinas, son aún capaces de ver las trazas reales y concretas del trastorno total que ocurrió en el Anáhuac. Del pasado y del proceso de transformación dicen pocas cosas, no son "historiadores". Lo que intentaron dar a conocer es, en esencia, el aspecto escatológico y la renovación simbólica que sobrevino.

Séptima vuelta
MOTECUHZOMA PROFETA[1]

Donde los signos se explicitan y aparece Motecuhzoma, el vidente del Señor, profeta y actor de un drama ordenado por la Divina Providencia.

Hemos dicho hasta la saciedad que la simbología impregnada en los textos "indígenas" de la conquista remite a una simbología general cristiana y occidental y que, de la misma manera, los signos, profecías, presagios y prodigios, están inscritos en el misterio cristiano. Por lo tanto, el retrato de Motecuhzoma que se desprende de los textos debe ser también inscrito estrechamente en aquél.

---

[1] Que Motecuhzoma sea el personaje más eminente de la sociedad no es indiferente al carácter de profeta que le es atribuido. Su posición social es, para la lógica del discurso en el cual se inscribe su retrato, la garantía de aquel lugar eminente que ocupa en el plan divino. Así, si nos referimos al libro de *Jeremías* (v. 4) cuando su pueblo le abandonó, Yahvé manda a hablar a su profeta a los jefes del pueblo, sus representantes:

"en mi corazón pensé: 'a lo mejor sólo los pobres no tienen sabiduría, e ignoran los caminos del Señor y las órdenes de su dios…'

Iré pues a encontrar a los príncipes del pueblo, y les hablaré, pues son ellos los que conocerán los caminos del Señor y las órdenes de su Dios. Pero encontré que ellos habían conspirado todos juntos…"

Para los medievales, la historia está centrada en la vida y los grandes hechos de los príncipes y de los grandes como representantes de Dios y, por lo tanto, son los que tienen más grandes probabilidades de recibir la gracia de las dotes proféticas y hablar en nombre del Todopoderoso. Se puede destacar también en la Biblia el gran número de jefes y dirigentes israelitas investidos del don de profecía.

La reflexión sobre la forma en que está construido ese retrato es doblemente importante, no sólo porque representa la pieza maestra, la figura central del discurso alegórico de los textos "indios", sino también por el papel que juega en la construcción del discurso científico de la historia sobre la Conquista.

Hemos visto que el impacto psicológico es visto hoy como una de las grandes causas de la debilidad, de la impotencia que explica el fin de los imperios indígenas y la conquista de América. El problema de la mediatización de esta inadaptación psicológica pasa por la construcción de una "mentalidad", de un psiquismo indio del cual el retrato de Motecuhzoma debe llevar el trazo.

No es menos asombroso darse cuenta de que el retrato que se encuentra esbozado en las fuentes consideradas indígenas es mucho más coherente y lógico que el que construye el discurso contemporáneo de la historia: prueba de la incomprensión fundamental de las estructuras y la función de esos textos coloniales.

En apariencia, el discurso de la historia científica no cree más en los profetas; sin embargo, podemos ver cómo, a pesar de todo, toma prestado, sin darse cuenta, elementos del "mito" anterior, al que pretende haber superado en su fundamento y en su práctica. Esta ilusión epistemológica lo obliga entonces a inventar "la fragilidad de las estructuras", "una atmósfera de superstición y de terror" y a recurrir a los esquemas más bajos de la mentalidad primitiva, sin jamás nombrarla. Tiende a escribir así un mito nuevo, que funciona sólo en la representación que este discurso neocolonial construye sobre los indios y que no tiene nada que ver con cualquier ocurrencia histórica.

Por eso está de igual modo obligado a reconstruir una psiqué propia de Motecuhzoma, encargada de dar cuenta de lo que

ha podido ocurrir en esos tiempos. Intentaremos mostrar a continuación la no relevancia de este modelo psicológico propuesto y las contradicciones internas a las que se ha visto confrontado en todo momento.

Esbozo para un retrato alegórico de Motecuhzoma

Primero procuraremos rastrear el retrato de Motecuhzoma tal como se nos apareció en las fuentes "indígenas".

Si lo que se trata de dar a leer es la profecía de la destrucción —necesaria e ineluctable y, de todas formas, ya realizada—, el retrato del vidente, del profeta, debe estar plenamente de acuerdo con el modelo contenido en el signo profético.

Es necesario destacar, en primer lugar, que sólo Motecuhzoma ve y presiente. Él es el único vidente, pero el sentido de lo que atisba está aún oculto. Frente a los presagios, su corazón se llena de angustia, pero no sabe todavía lo que debe ver. Así, según Álvaro Tezozómoc, demanda a los adivinos ayudarle a encontrar un significado, un sentido a sus presentimientos, pero la incapacidad de comprender su propia angustia hace más intenso su trastorno.

Motecuhzoma busca respuestas a su alrededor, con los ancianos, con los sacerdotes, "con las mujeres viejas, porque son grandes adivinadoras"; pero las que recibe de los sueños de éstos lo enfurecen porque son signos de una amenaza devastadora sobre el templo y sobre su propio palacio. Insatisfecho, continúa la búsqueda y ordena al Petlacálcatl traer a los nigromantes que deambulan por todos los pueblos del imperio. En presencia de éstos, el *tlahtoani* muestra su desesperación: "¿Habéis visto algunas cosas en los cielos o en la tierra, en las cuevas, lagos de agua profunda, ojos, fuentes, o manantiales

de agua, algunas voces, como de mujer dolorida o de hombres; visiones, fantasmas u otras cosas de éstas?"

Como no habían visto cosas de las que deseaba Motecuhzoma ni daban razón de las que él les preguntaba, dijo al Petlacálcatl: "Llevadme a estos bellacos y encerradlos en la cárcel de Cuauhcalco, de maderones, que ellos lo dirán, aunque no quieran".[2]

Esos "nigromantes" son incapaces de leer los signos, lo que es normal porque su comercio con el demonio los vuelve ciegos para percibir las señales de lo que vendrá. He aquí una de las contradicciones aparentes de los textos, que la explicación histórica actual no profundiza, pues los nigromantes no han observado, ni han sido informados de esos signos considerados como la fuente de la angustia y del terror generalizado. Es verdad que la objeción sólo toma relevancia hoy, en el discurso psicologizante de la historia, pues, en cuanto al mito cristiano y de acuerdo con la autoridad de Tomás de Aquino, se respondería que no hay tal contradicción y que sus prácticas demoniacas y su endurecimiento en los cultos bárbaros vuelve, a los sacerdotes de los demonios, ciegos a las maravillas de la gracia.

De la misma manera que en otra ocasión y, según el texto de los "informantes" de Sahagún, los nigromantes han sido incapaces de entender, de sospechar siquiera, lo que Motecuhzoma ha visto en la cresta de la grulla misteriosa del séptimo presagio: "Pero ellos, queriendo dar la respuesta, se pusieron a ver: desapareció [todo]: nada vieron".

Según Muñoz Camargo, en la *Historia de Tlaxcala*, el símbolo es aún más completo:

---

[2] Álvaro Tezozómoc en *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, p. 13.

> Moctezuma reúne a sus adivinos y agoreros y familiarmente les cuenta lo que vio en la cresta de esta ave extraordinaria. Éstos, queriendo opinar y responder a su señor de lo que les había parecido cosa tan inaudita, para idear sus juicios, adivinanzas y conjeturas o pronósticos, luego de improviso se desapareció el pájaro, y así no pudieron dar ningún juicio ni pronóstico cierto y verdadero.[3]

Así, sólo Motecuhzoma está marcado con el sello de la videncia, con el sello de Dios…

Si sus primeras tentativas de informarse con los nigromantes traídos de todo el imperio no fueron coronadas por el éxito, en la siguiente tentativa, después de una noche pasada en prisión, éstos darán una respuesta enigmática pero harto significativa, del lugar donde se desarrollan los relatos:

> Otro día llamó al Petlacálcatl y díjole:
>
> …decidle a esos encantadores que declaren alguna cosa, si vendrá enfermedad, pestilencia, hambre, langostas, terremotos de agua o secura de año, si lloverá o no, que lo digan; o si habrá guerra contra los mexicanos, o si vendrán muertes súbitas o muertes por animales venidos, que no me lo oculten; o si han oído llorar a Cihuacóatl, tan nombrada en el mundo, que cuando ha de suceder algo, lo interpreta ella primero, aún mucho antes de que suceda.[4]

---

[3] Muñoz Camargo en *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, p. 10. Hemos considerado los textos indígenas reportados en el libro de Miguel León-Portilla como una buena muestra representativa de este tipo de textos que permiten un análisis suficientemente claro; en ese sentido, el trabajo de Miguel León-Portilla es notable. Aunque al principio de este trabajo utilizamos casi de manera exclusiva la traducción francesa, que mereció algunas críticas de detalles, creemos que su utilización no cambia en nada el sentido fundamental de nuestro análisis. Más tarde, el trabajo sobre los materiales directos editados en México no cambió nada nuestras conclusiones y más bien sucedió lo contrario.

[4] A. Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, Orozco y Berra, Porrúa, México, 1975, p. 683.

Las angustias de Motecuhzoma, como se puede ver en este texto de la *Crónica Mexicana*, son al principio muy prosaicas. El *tlahtoani* piensa en términos materiales sobre la suerte de su imperio, de sus súbditos; pero la respuesta de los nigromantes por fin empieza a darle algunos elementos de lo que se tratará:

> Respondieron los nigromantes: ¿qué podemos decir? Que ya está dicho y tratado en el cielo lo que será, porque ya se nombró su nombre en el cielo y lo que se trató de Moctezuma, que sobre él y ante él, ha de suceder y pasar un misterio muy grande, y si de esto quiere saber nuestro rey Moctezuma, es tan poco, que luego será ello entendido, porque a quien se mandó presto vendrá, y esto es lo que decimos nosotros, para que esté satisfecho; y pues ello ha de ser así, aguárdelo.[5]

Es bien evidente que en este texto, escrito en un estilo que se podría calificar de bíblico, se encuentra el anuncio de la profecía a punto de manifestarse. Todo lo que debe ser conocido y lo que aún está sellado, pronto será revelado, pues debe cumplirse el nuevo paso que constituye la renovación de la alianza, la renovación de la fe y la muerte de los ídolos. Es el avance de una gran realización escatológica que, como hemos visto, constituye la conclusión natural de una lectura simbólico-teológica de estos eventos.

En el relato de esta confrontación entre el señor azteca y los nigromantes, aparece un primer esbozo del esquema escatológico. Vemos incluso que los nigromantes empiezan también a profetizar, y, aunque sean sacerdotes del demonio, reciben de Dios el permiso para esclarecer al atormentado vidente del Señor. No hay duda sobre la naturaleza de esta

---

[5] A. Tezozómoc, *op. cit.*, p. 683.

gente, son parte de las huestes demoniacas que siempre han engañado a los hombres; sin embargo, pueden ser compelidos a decir la verdad por la voluntad divina.[6]

No parece sibilina la respuesta de los nigromantes a Motecuhzoma, quien, dice el texto, se admiró de ver "que conformaba esto con lo que dejó dicho Nezahualpilli rey". Pero

---

[6] El *Malleus Meléficarum* considera esta posibilidad como natural (II parte, capítulo III, Felmar, Madrid, 1976, p. 233): "Y puesto que se habla de los magos que en nuestro lenguaje usual llamamos nigromantes, que son transportados a través de los aires por los demonios, con frecuencia hacia tierras lejanas…" Y en el mismo capítulo nos da la receta de cómo viajan los brujos: "En cuanto al modo de transporte, resulta ser éste: …las brujas, por instrucción del diablo, fabrican un ungüento con el cuerpo de los niños, sobre todo de aquellos a los que ellas dan muerte antes del bautismo; ungen con este ungüento una silla o un trozo de madera. Tan pronto como lo hacen, se elevan por los aires, tanto de noche como de día, visible o invisible, según su voluntad… A veces se transportan las brujas sobre animales que no son verdaderos, sino demonios que han adoptado su forma…"

Según el mito cristiano, los hechiceros podían, pues, como los demonios, aparecer y desaparecer a voluntad; nótese aquí la importancia del ungüento hecho con los cuerpos de los inocentes. Este discurso sobre el brujo debería incitarnos a una mejor y más sana reflexión sobre la naturaleza del discurso que los postula. Cuando encontramos en los textos de los misioneros y religiosos a los brujos y sus prácticas, deberíamos agudizar nuestro sentido crítico, en la medida en que el mito cristiano prejuzga siempre su existencia, pues no puede poner en duda la presencia de su amo, siempre al acecho.

La importancia necesaria del brujo como representante del enemigo del género humano permea toda la práctica inquisitorial de esta institución y no es extraño que la Iglesia haya acusado a aquellos que ha expulsado: judíos, heréticos, cabalistas, alquimistas…, del crimen de brujería, incluido el recuerdo del crimen máximo, contra los infantes, como práctica infame, lo que perduró hasta la época moderna, como lo muestran textos como *Los protocolos de los sabios de Sión*. Dejando claro que el infanticidio en el discurso de la Iglesia medieval no se sitúa jamás en la defensa "humanitaria" de un ser indefenso, sino en la perspectiva de un alma que no tuvo salvación posible, al no haber recibido el bautismo.

estas primeras respuestas y el conocimiento de las profecías antiguas atribuidas al sabio rey de Tezcoco no son suficientes para abrir definitivamente la mente del gran *tlahtoani*, quien continúa preguntando: "¿Qué es esto que ha de venir o suceder, de dónde ha de venir, del cielo o de la tierra; de qué parte, de qué lugar y qué, cuándo será?" Pero Motecuhzoma no sabrá más puesto que los nigromantes han desaparecido, nueva prueba de su pertenencia al mundo demoniaco.[7]

El discurso histórico contemporáneo atribuye un gran peso a estas "antiguas profecías" en la desorganización que sigue al avance español, y busca reconstruirlas como un hecho histórico, sin darse cuenta de que lo principal aquí no está en el suceso histórico, sino en la coherencia del mito (si admitimos lo dicho sobre la analogía Tenochtitlan/Jerusalén). El modelo supone la obligada presencia de los profetas y de las profecías, ya que representan la preparación necesaria, por parte de la Divina Providencia, de una nueva etapa de la Reve-

---

[7] Tomás de Aquino en su *Summa teologica* propone una definición de lo que es la profecía, y de su actor, el profeta. Oigámosle. (Segunda segundae, quest CLXXIII):

…la profecía consiste primero y principalmente en el conocimiento y secundariamente en la palabra…

...la profecía, al ser el signo divino de la presencia de Dios, es imposible que lo que anuncia sea falso… la profecía, tomada en su sentido absoluto, no puede jamás estar en el hombre, como efecto de la naturaleza, ella debe venir de la revelación divina…

…la profecía no exige ninguna disposición natural anterior sino la sola voluntad del Espíritu Santo que la infunde en los hombres…

…los profetas de los demonios dicen a veces verdades, pero éstas no vienen de sus propios fondos, proceden del Espíritu Santo…

…el Espíritu Santo se sirve de los profetas como un instrumento débil con respecto a un agente principal. No es necesario que los profetas conozcan todo lo que predicen…"

lación. Las profecías son pues un artificio retórico indispensable que permite arraigar un poco más el mito en el tiempo, que sigue siendo un tiempo teológico y no histórico.

Pero estas profecías, como casi todas ellas, no son muy claras. Hemos recordado antes el apodo de la Pitia de Delfos, el Oráculo de Apolo, esto es *Loxias*, es decir: "La Ambigua", y que las profecías del Antiguo Testamento no tienen tampoco esa claridad que permitiría una lectura cómoda. Tampoco son muy transparentes las grandes predicciones de los profetas que poblaron la Edad Media: Santa Hildegarda, Catalina de Siena, Joaquin de Fiore, Savonarola, Nostradamus… En ninguna parte, la letra profética es realmente límpida, sino opaca, cambiante, multiforme. Y es su misma ambigüedad la que permite la emergencia siempre renovada del sentido.

Motecuhzoma ordena la desaparición de los nigromantes, haciendo masacrar a sus familias. Si el hecho puede ser considerado como una venganza, resultado de la cólera de un autócrata frustrado en sus esperanzas, tenemos que considerar también que se trata con mayor probabilidad, en este texto, de una nueva inspiración profética de Motecuhzoma. Las órdenes de ejercer una violencia sin límites, de aniquilamiento, son expresión de la justicia divina, prefiguración de lo que ocurrirá. El dios vengador, Elohim, habla por su boca, aun cuando su profeta no lo conoce todavía.

La destrucción de los nigromantes es signo de lo que sobrevendrá a aquella religión del demonio. El texto explicita que Motecuhzoma dice a sus fieles: "Que vayan a los pueblos donde ellos están, y maten a sus mujeres e hijos, que no quede uno ni ninguno y les derriben las casas."

No es sino hasta la elección de jóvenes guerreros con celo devastador, cuando aparece un símbolo. La generación presente debe ser exterminada para que triunfe la nueva fe, sim-

bolizada por la vida nueva de esta juventud furiosa; la vieja es del demonio; la juventud, la esperanza de Cristo. El desbordamiento mismo de la violencia y el hecho de que el propio trazo de las viviendas sea arrasado no ocurre sin prefigurar cómo la religión de los demonios ha de ser extirpada hasta sus más profundas raíces, retomando la profecía de Cristo al referirse a Jerusalén: "no quedará piedra sobre piedra". No debe quedar ni el menor rastro que recuerde lo de antes.

Como conclusión de este primer esquema del retrato de Motecuhzoma, podríamos decir que lo que hay de fundamental en él es la presencia de Dios. El jefe mexica está ya habitado por este temor de Dios que, recordemos, no está aquí mencionado para significar una debilidad de carácter de Motecuhzoma, sino como una virtud natural del alma, que le permite percibir, aún con confusión, lo que Dios quiere a través de él, y, por lo tanto, presentir cosas por venir, cuando "los otros" no ven nada.

Así, Motecuhzoma salva a "Las Indias" del pecado absoluto. Esta presencia, este estado profético, don de la gracia de Dios en un idólatra, puede sorprendernos, pero hemos podido ver, estudiando un poco a Tomás de Aquino, que ese don de profecías puede ser en efecto otorgado a un pagano, puesto que no depende de él, sino del plan que el Señor se fijó por medio de él.

Si el mito describe a Motecuhzoma como muy supersticioso y muy devoto de sus dioses, también aquí nos debemos cuidar de los contrasentidos históricos, porque estas prácticas fervientes y repetidas son las que le permitieron ser escogido por Dios. En efecto, según una tradición teológica que encuentra en San Jerónimo una de sus autoridades, el ser supremo no aborrece los sacrificios de los paganos y, como afirma Torquemada:

> De ninguna manera se ha de entender absolutamente que Dios aborreció los sacrificios [en razón de tales] sino que los aborrece cuando se trata de hombres malos y pecadores, no porque los sacrificios en sí sean malos. [Y añade:] Pues, como por la razón de Santo Tomás tenemos probados son naturales y cosa lícita a los hombres para reconocerse sujetos y obedientes a Dios, como supremo que es en todas las cosas, sino porque lo principal que en ellos se pretende es la buena y limpia conciencia con que habían de ser ofrecidos; porque los sacrificios de la ley antigua tenían su valor del que los ofrecía, y si él era malo, ellos eran malos, y si bueno, buenos; y así aborrecía Dios a los que trataban, que sólo se contentaban, con la exterioridad del sacrificio, siendo verdad que el fin del legislador y del que los instituyó fue la piedad interior y la virtud del alma, por lo cual diremos… que los sacrificios son naturales, por los cuales pedía Dios, no tanto las cosas ofrecidas y sacrificadas, sino la devoción y piedad del alma con que habían de ser hechos los sacrificios.

Según esta clara explicación, podemos entender la insistencia de ciertos textos en el fervor religioso de Motecuhzoma, insistencia encargada de legitimar el papel que Dios llevará a cabo a través de su humilde servidor.

El lugar de Motecuhzoma en el mito es, pues, el de visionario y profeta, que hace posible el proyecto divino a través de la destrucción de las Indias, de la llegada de los españoles y de la nueva fe.

Pero Motecuhzoma no es un hombre cualquiera. Él es el jefe, cabeza suprema, el emperador azteca, como numerosos autores quieren llamarle. No valoramos hoy el contenido teológico de un título como el de "emperador", pero en la Edad Media y hasta fechas bastante tardías, el emperador está revestido de una aura sagrada que es bueno tener en mente, no sólo para entender el papel de Motecuhzoma en esta construcción simbólica, sino también para comprender lo que un autor español, como Las Casas, por ejemplo, tenía en mente cuando dedicaba obras a la conciencia imperial.

La relación con Dios se expresa en dos ámbitos: en el personal, el rey, hijo elegido de Dios, para ser el instrumento y el agente del cumplimiento de su voluntad; en el segundo, toda la función social real es sagrada. El rey es el representante de Dios sobre la Tierra. Él legitima y protege su poder, concediéndole unas virtudes particulares, como la fuerza inherente a los reyes. Un atentado criminal contra el soberano e incluso contra un representante suyo no es un crimen contra un hombre sino un sacrilegio que deberá ser castigado como tal. Es a esta figura a la que hace referencia Las Casas cuando escribe al emperador Carlos, explicándole que las iniquidades que se cometen en las Indias son una manera de arruinar la legitimidad de su poder sobre ellas y que, de todas formas, es un pecado tan grave que no sólo hace pesar, sobre la conciencia real, una amenaza mortal, sino que se corre el riesgo de que Dios abandone al emperador y al imperio.

Una de las principales marcas de esta unión especial con Dios se explicita en la ceremonia de la coronación real. El rey es también el ungido del Señor, coronado por Él: *Rex a Deo coronatus*. El acto de investidura de un monarca es un sacramento parecido a la ordenación sacerdotal; y de igual manera que para consagrar a los sacerdotes, se servirá del santo crisma, porque el rey debe ser puesto aparte del vulgo. Ungido pues con el aceite consagrado, participa del ministerio sacerdotal.

El preámbulo de un diploma de Carlos VII, rey de Francia en 1169, recogido por J. Legoff, dice así:

> Sabemos que conforme a las prescripciones del Antiguo Testamento, y de nuestros días en la ley de la Iglesia, sólo los reyes y los sacerdotes son consagrados por la unción del Santo Crisma. Conviene que sólo ellos, entre todos, unidos entre sí por el sacrosanto crisma, sean puestos a la cabeza del pueblo de Dios….

Si volvemos a la figura imperial de Motecuhzoma presente en los textos, encontramos que el carácter de emperador o de rey lo inviste de un aura sagrada, única y particular, en el sentido de que personifica un nuevo David, un Salomón, un Josías que, como ellos, está dotado del poder de la videncia y de las profecías. Su función lo aleja de las masas para acercarse más íntimamente a Dios y, sin conocerle en verdad, deviene su agente por una serie de disposiciones naturales.

El cumplimiento de las profecías

Un segundo tiempo en la construcción del mito crisitano de fundación en América empieza cuando aparecen las naves españolas a lo largo de Tabasco:

> A pocos días un macehual natural de Mictlancuauhtla, que nadie envió, ni principal ninguno, sino sólo de su autoridad. Luego que llegó a México, se fue derecho al palacio de Moctezuma y díjole: señor y rey nuestro, perdóname mi atrevimiento: yo soy natural de Mictlancuauhtla; llegué a las orillas de la mar grande, y vide andar en medio de la mar como una sierra o cerro grande, que andaba de una parte a otra y no llega a las orillas, y esto jamás lo hemos visto, y como guardadores que somos de las orillas de la mar, estamos al cuidado.[8]

Este texto bastante corto está cargado de un conjunto simbólico que constituye un momento importante del mito: por fin, un indicio: en el mar del Este se precisan las cosas.

Desde este momento, el mito podrá explayarse. Está por llegar el otro profeta, el látigo de Dios, cuya audaz acción permitirá que se realicen las profecías.

---

[8] A. Tezozómoc, *op. cit.*, p. 684.

Se puede hacer notar que el informante es un *macehual*, un hombre del pueblo que parece comprender que aquello que ha visto es muy importante; sin que nadie se lo diga, sin que nadie lo mande; como inspirado, sabe que lo que acaba de ver es un signo del mayor interés para Motecuhzoma. Así, se dirige de inmediato al palacio. Aquí, el mito parece tartamudear; los textos nos describen las dificultades para hablar con Motecuhzoma, personaje sagrado, rodeado por una etiqueta rigurosa y un ceremonial impresionante, del cual encontramos huellas, por ejemplo, en el hecho de que el emperador hace o formula sus preguntas por intermedio del Petlacálcatl y no directamente a los nigromantes. Pero el *macehual* acude directamente al palacio y habla sin mediación al emperador. Incluso ahí, no se intenta discutir la verosimilitud del hecho, sino su aspecto simbólico: se trata de un hombre inspirado por Dios que lleva a Motecuhzoma un primer elemento de respuesta: "algo viene, algo llegó".

Este testigo no se refiere a los españoles, habla en forma simbólica: he aquí que viene una montaña… o un monstruo. De hecho, aún se pueden reencontrar ahí las imágenes bíblicas de los míticos monstruos salidos del mar que anunciaban la destrucción y la amenaza del dios vengador. Recordemos al monstruo que deposita en la playa a Jonás cuando éste es encargado por Yahvé de predecir la ruina de Nínive.

Emocionado, Motecuhzoma demanda a sus sacerdotes y adivinos ir a verificar la nueva, a ver qué son esas colinas flotantes:

> Hizo llamar a un Teuctlamacazqui (sacerdote) y díjole: id a Cuextlaxtlan, y decidle al que guarda el pueblo, que si es verdad que andan por la gran mar, no se qué, ni lo que es, que lo vayan a ver, y que indaguen qué es lo que guarda o encierra la mar del cielo, y esto sea con toda brevedad y presteza…[9]

---

[9] A. Tezozomoc en *La visión de los vencidos*, *op. cit.,* p. 14.

Desde entonces Motecuhzoma se siente preso de una terrible y profética impaciencia; presiente que por fin va a saber.

El carácter de "signo" de este enviado de nadie es evidente y no hace referencia a un personaje histórico que hubiera visto por primera vez una nave española y se maravillara de su tamaño y su poderío. Ese *macehual* es también un profeta enviado por Dios; está animado del soplo profético. Por eso no describe materialmente a las naves de los españoles, es el mensajero de lo que por fin ha llegado. Incluso él es también el único que ha visto estas colinas: los mensajeros del *tlahtoani* mexica, cuando llegan al pueblo, informan de su misión al cacique local, quien no sabe nada del asunto y tiene que enviar, a su vez, a unos informantes a corroborar sin tardanza si es cierto que "andaban dos torres o cerros pequeños por encima del mar".

Esta inflación del signo, de la profecía, es al mismo tiempo la muestra tangible de que se acerca su realización. Lo extraño está ya en la descripción del mensajero. ¿Qué quería decir, por ejemplo, que esté desorejado y que le falten los dedos de los pies? ¿Lo remite esto a una simbología del cuerpo indígena o, con mayor probabilidad, a un cuerpo demoniaco producto del imaginario occidental? Y, ¿quién le ordenó vigilar el mar, si la propia gente de Mictlancuauhtla no lo hace, ni ha visto nada? La respuesta es evidente si consideramos, como se creía en esa época, que América era el último refugio del diablo: este *seudomacehual* es en realidad un demonio que vigila el imperio, el de Satanás, pero anunciará, compelido por la voluntad divina, a Motecuhzoma que ha llegado el tiempo de que éste sepa lo que ha de saber.

Hasta la diferencia de trato que da el emperador a ese *macehual* nos informa sobre su estatuto de "signo". Vimos antes a los enviados de Moctezuma dar cuenta de su misión, con todo el respeto y la humildad debidas para comunicarse

con el *tlahtoani*. Sin embargo, el *macehual* es recibido fuera del protocolo y Motecuhzoma le interpela con placer: "sea norabuena, descansad". Es mucha familiaridad entre el gran *tlahtoani* y un hombre del pueblo llano. Este democrático trato se explica por la proximidad y la igualdad profética que une a los dos personajes, y hasta la insistencia sobre la simplicidad, la inocencia del *macehual*, es signo: ¿no está escrito: "Bienaventurados los simples, pues el reino será de ellos"?

Los enviados de Motecuhzoma van a confirmar la nueva; ellos no vieron el símbolo, sino la forma y la apariencia material; ellos vieron en efecto a los hombres. Es evidente que no pudieron distinguir la señal profética pues son sacerdotes de los ídolos y nigromantes; por tanto, a pesar de ellos, profetizaron cuando describieron a los españoles y sus ocupaciones, pues ¿qué era lo que hacían esos hombres?: pescaban con redes sobre la playa. Ese signo no puede ser más claro; como los discípulos y apóstoles de Cristo, están ocupados en pescar hasta tarde, indicación de la gran pesca de almas que se avecina sobre estas tierras, al fin tocadas por la gracia; han llegado los nuevos apóstoles, los pescadores de hombres que en su confusión Motecuhzoma esperaba.

Tezozómoc termina este capítulo de su *Crónica* insistiendo sobre el carácter simbólico de la venida de ese *macehual*, pues, cuando Motecuhzoma quiere volver a interrogarlo, no se le encuentra en ninguna parte. Ha desaparecido, prueba del carácter maravilloso de su existencia y de su misión.

El retorno de Nuestro Señor

Desde ese momento, el relato mítico se acelera y tiende a aclararse, puesto que se completaron ya los signos y las profecías encuentran de una vez el objeto de su aplicación y de su realización.

En el relato del libro doce de Sahagún, la asimilación de Cortés a Quetzalcóatl es inmediata y radical. Informado Motecuhzoma de que han llegado nuevos barcos, iluminado, no tiene duda:

> Como oyó la nueva Motecuhzoma, despachó luego gente para el recibimiento de Quetzalcóatl, porque pensó que era el que venía, porque cada día le estaba esperando y como tenía relación que Quetzalcóatl había ido por la mar hacia el Oriente y los navíos venían de hacia el Oriente por eso pensaron que era él.

Es tan resumido este nudo mítico que incluso pareciera que este pasaje hubiera sido escrito por alguien que no está al tanto del resto del material de Sahagún. Incluso el propio *tlahtoani* dice a los emisarios, cargados con los regalos que se prepara a enviar a los recién llegados: "Mirad que me han dicho que ha llegado nuestro señor Quetzalcóatl".[10]

Según este texto, y si no hay error de transcripción, es patente una gran confusión en quien decide sobre la identidad de los españoles. O bien la identificación en el texto es tal que no causa problemas y, por lo tanto, se considera de una vez como evidente la asimilación de la llegada de los españoles al regreso de los dioses.

En el relato de la *Crónica Mexicana*, el mito se explicita mucho mejor. Cuando los enviados de Motecuhzoma regresan, no se pronuncian sobre la naturaleza de los extraños recién llegados: "Han venido no sé qué gentes". Es Motecuhzoma, quien después de haber oído la descripción de los españoles y lo que hacen, sabe, inspirado, sacar la con-

---

[10] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General*... García Quintanar-López Austin, Conaculta, México, 1990, p. 821.

clusión. Por eso se queda mudo, perdido en sus reflexiones: "Motecuzoma estaba cabizbajo, que no habló cosa ninguna".[11]

En este texto, el *tlahtoani* está convencido del regreso de los dioses, pero no lo ha revelado a nadie. Tampoco ha pronunciado hasta ahora el nombre de Quetzalcóatl. Se afirma aquí la solitaria vocación profética de Motecuhzoma, a tal punto que, bajo las amenazas más terribles, reúne a sus consejeros pidiéndoles llamar a su presencia a algunos muy buenos orfebres, también advertidos de guardar el secreto sobre el misterioso trabajo que se les encarga. ¿Por qué tanto misterio, si todo el mundo sabe de la llegada de Quetzalcóatl?

> Y mandó al mayordomo Petlacálcatl, que trajese luego secretamente mucho oro que estaba en cañutos, y mucha plumería rica de la menuda, la más suprema…; y muchas esmeraldas y otras piedras ricas de muy gran valor: todo lo cual dieron a los oficiales, y en pocos días fue acabada toda la obra.

Y como todo fue hecho según lo quería Motecuhzoma —"muy bien hecho y a su contento y placer"— éste recompensa con generosidad a los oficiales. Después llama a Tlilancalqui y le explica una misión discreta pero muy importante:

> Ya está acabado lo que habéis de llevar, y os habéis de partir a dar este presente a los que son ahora venidos, [y quí viene la develación:] que entiendo que es el dios que aguardamos Quetzalcóatl que había de volver a reinar a Tulan y en toda la comarca de este mundo.

---

[11] Álvaro Tezozomoc, *op. cit.,* pp. 687 y 688.

Entre los regalos, el *tlahtoani* incluye un fastuoso banquete que habrá de ser entregado por Pinotetl, principal de Cuextlan.

A pesar de todo, Motecuhzoma expresa aquí una duda "Y si viéredes que comen de todo género de esto, verdaderamente es el que aguardamos Quetzalcóatl, y viendo que todo esto no quieren comer, en esto conoceremos que no es él". Por ello le sugiere que, si esta gente quisiera comérselo, no vacile en ofrecerse, porque él se encargará de su familia que, para efecto, no olvide llevar a Cuitlatpitoc quien, a pesar de todo, es esclavo y está destinado a ser sacrificado algún día. Y da una última instrucción:

> ...vestidle y adornadle [al extranjero, al Dios] de todas las preseas que llevaréis y a la postre le presentaréis las piezas acabadas de oro, pedrería y plumería; que le ruego y suplico humildemente que venga a gozar de su silla y trono que le tengo en guarda.

Así, en la afirmación de Motecuhzoma a los emisarios que va a enviar a Cortés de que "ha llegado Nuestro Señor", debemos ver no sólo un reconocimiento sobre el modo histórico —de los españoles como dioses y de Cortés como Quetzalcóatl (asimilación paralizante, como diría P. Chaunu)—, sino recordar también que estas profesiones de fe del principal de los aztecas, en el texto, tienen muchos sentidos diferentes y complementarios, derivados del método de lectura propio de los textos teológicos. De los numerosos niveles de lectura, el primero es la letra —con retórica histórica—, que parece referirse a la mitología indígena: "Quetzalcoatl está de regreso", como anunciaron los sabios y los profetas —él mismo había prometido regresar—. Sobre la naturaleza indígena de esta esperanza, queda mucho por esclarecer y discutir. Nos gustaría saber si no es la función general de estos textos lo que impone

una cierta teatralidad indígena, más que el deseo de decir la historia de estos pueblos. Y si aplicamos aquí el método de interpretación simbólico simultáneo, el sentido de la advertencia de Motecuhzoma a sus emisarios aparece entonces en una clara explicación parafrasística: "Nuestro Señor Jesucristo ha llegado a nuestra tierra, id a su encuentro y prestad oídos... de cualquier manera, no seáis sordos a la nueva fe, ábranse a la nueva palabra que viene entre nosotros..."

¡Los regalos de Quetzalcóatl!

Los mismos regalos de Quetzalcóatl son descritos con ambigüedades, a pesar de lo que piensa P. Chaunu:

> La asimilación paralizante está probada por los textos náhuatl y por el ceremonial de la entrega de regalos a los jefes de la expedición: todos los atributos de Quetzalcóatl, desde la serpiente incrustada de turquesa hasta la peluca de plumas de quetzal... y de garza. El símbolo fue suficientemente claro para que Cortés, informado sin duda por la Malinche, comprendiera inmediatamente el sentido de tal entrega y le sacara partido...[12]

Pero si releemos con atención los textos, encontramos que los regalos que fueron enviados por Motecuhzoma, no son sólo los que han de ofrecerse al dios Quetzalcóatl con motivo de su regreso, como habría podido creerse. Entre ellos estaban también los atavíos de Tezcatlipoca y de Tláloc, otras figuras divinas.

El discurso sobre el envío de regalos es, ante todo, simbólico y en ningún momento podemos pensar que se trata del

---

[12] P. Chaunu, *Conquista y explotación...*, *op. cit.,* pp. 148 y 149.

testimonio escrito de los auténticos presentes que se entregaron a Cortés, aunque algunos de éstos —históricamente probados— pueden haber tenido algún parecido con los que describen los textos.

En las distintas listas de estos obsequios hay ciertas diferencias, por ejemplo, entre la que proporciona la versión castellana del *Códice Florentino*, preparada por Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, y la de la versión náhuatl del mismo, traducida por M. A. Garibay K. y transcrita por M. León-Portilla en su *Visión de los vencidos*.[13]

En la versión española se tiene la impresión de que el ojo del escriba está describiendo una estampa que tiene a la mano. Pero en la versión de Garibay, al terminar la enumeración de los regalos, aparece un pequeño parágrafo suplementario que nos da idea del porqué de la entrega de los atavíos de los dioses: "Allí están todos los géneros de insignias que se llaman 'insignias divinas'. Fueron puestos en posesión de los embajadores". Así, lo que envía Motecuhzoma no es sólo el tesoro de Quetzalcóatl, sino también los atavíos de los otros dioses. Y, en este caso, tampoco podemos resistir la tentación de intentar reconstituir lo que una lectura alegórica puede ver en esta lista. ¿Qué son pues esos regalos y qué significan? Las palabras que siguen a esta enumeración toman un relieve particular.

Una vez empaquetados los regalos, despidiéndose Motecuhzoma les dice: "Id con prisa y no os detengáis, y adorad en mi nombre al dios que viene, y decidle: 'Acá nos ha enviado vuestro siervo Motecuhzoma. Estas cosas que aquí traemos os envía, pues habéis venido a vuestra casa, que es México".

---

[13] *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

La primera cosa a notar es que el Motecuhzoma del mito se despoja, desde la primera embajada, de los símbolos de su autoridad, "las insignias divinas", lo cual es ya una evidencia del reconocimiento de la superioridad del sagrado que se acerca. El texto español no dice adoren a Cortés, a los dioses, sino "al dios". Este empleo del singular marca el sentido de lectura alegórica que sugiere el autor: "despojémonos de los antiguos falsos emblemas divinos ofreciéndolos a nuestro señor que viene, reconocemos que el nuevo, el único, es más grande que nuestros dioses tradicionales, por eso corren rápidos a adorarlo y presentarle la entrega del imperio, antes de que se moleste y nos destruya".

Aceleración y asunción mítica: la destrucción

En la medida en que estos textos tienen por función la de crear un mito de fundación, su escritura no es sencilla, porque el autor vive en el presente y tiene que reconstruir un pasado tal que permita aparecer como lógico y natural haber llegado a la situación actual, sin que se pueda criticar ni el método ni el fin, con los cuales se ha llegado a esta situación.

Por otra parte, el destino occidental de la mayoría de estos textos hace que no se tenga mayor cuidado en contruir y explicitar la teatralidad indígena en la cual se mueve el discurso. Así, en relación con "el regreso de Quetzalcóatl": algunos de nuestros textos afirman que esta creencia sigue firme, a pesar del tiempo transcurrido, y la actuación de Cortés y de los españoles tiene poco que ver con la figura tradicional de Quetzalcóatl, como nos la presenta, por ejemplo, Alva Ixtlilxóchitl:

> Llegó a esta tierra... Quetzalcóatl... por sus grandes virtudes, teniéndolo por justo santo y bueno, enseñándole por obras y palabras el camino de la virtud y evitándoles los vicios y pecados,

> dando leyes y buena doctrina; y para refrenarles sus deleites y deshonestidades les contituyó el ayuno, y el primero que adoró y colocó la cruz...[14]

Pero esta imagen muy "crística" de Quetzalcóalt se acompaña del relato de augurios amenazadores. Frente al poco caso que los cholultecas hacen de sus enseñanzas, éste se despide y anuncia su regreso, en un día en que "su doctrina será recibida y sus hijos serán señores y poseerán la tierra". Y continúa amenazando a los incrédulos y pecadores: "Ellos y sus descendientes pasarán muchas calamidades y persecuciones".

Se ve aquí cómo hay una complementariedad entre la asimilación divina de Cortés a Quetzalcóatl y las profecías. Por eso puede desarrollarse el discurso de la violencia que caracteriza al Cortés, el nuevo azote de Dios; discurso de la muerte, de la destrucción. Pero estas iniquidades serán en gran parte ocultadas, pues la vías de Dios son impenetrables y dulcificadas, en tanto que mal necesario y pasajero del que surgirá un gran bien que será la conversión de los indios.

Aunque todo parece aclararse para Motecuhzoma, su angustia crece:

> En el tiempo que estos mensajeros fueron y volvieron, Motecuhzoma no podía comer ni dormir, ni hacía de buena gana ninguna cosa, sino estaba muy triste y suspiraba espesas veces. Estaba con gran congoxa; ninguna cosa de pasatiempo le daba placer; ninguna cosa le daba contento, y decía: "¿Qué será de nosotros?, ¿quién ha de sufrir estos trabajos? Ninguno otro sino yo, pues que soy señor y rey, que tengo cargo de todos." Estaba su cora-

---

[14] Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas*, t. II, col. Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1977, p. 5.

zón parecía que se lavaba en agua de chilli, y ansí tenía gran tormento y decía: "¡Oh, Señor! ¿A dónde iré?, ¿cómo escapar?"[15]

Es particularmente dramática esta escena de desesperación del *tlahtoani*, que recuerda los dolores de Cristo en el jardín de Getsemaní, cuando la parte humana de Cristo, cegada por la angustia, pide un instante a su padre que su pasión y muerte le sean ahorradas.

La inspiración profética invadió el alma de Motecuhzoma desde la llegada de los españoles. Ni siquiera tiene la necesidad del testimonio de sus enviados. Sabe que es el fin y que esos extraños van a producir un transtorno irreparable en el imperio y sus fundamentos.

En cuanto al papel de Motecuhzoma en el mito, éste no podrá oponerse en realidad, ni luchar contra los invasores, pues sabe que toda resistencia es imposible. Por eso se empeñará en evitar el enfrentamiento con los españoles. Aunque, como el soplo profético proviene de Dios y no de su propia naturaleza, que todavía es más bien demoniaca, a veces intentará oponerse por los medios de su religión tradicional, cuando lo abandona la inspiración divina.

Considerando esta pasividad y este entreguismo teológico, algunos autores han concluido que Motecuhzoma traicionó a su pueblo porque, piensan, se acobardó frente a la estrepitosa demostración de agresividad de los españoles y ante el recuerdo de antiguas profecías. Es claro que el mito teológico no está de acuerdo con esta interpretación psicológica, pues él sabía que de la muerte de su imperio surgiría la nueva vida. Lo que estaba sellado era su propio fin, el del imperio, de su

---

[15] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 825.

mundo. Motecuhzoma está consciente de ello y, después de vacilar un instante, asume su destino, pues es el "rey", el elegido por la desgracia. En ese sentido, los textos jamás lo representan de manera peyorativa, sino como un alma desorientada frente a la terrible prueba de fuego, a la ineluctable destrucción que él sabía que debía ocurrir.

Las manifestaciones de desconcierto y de angustia de Motecuhzoma se inscriben en una retórica apocalíptica: en el momento en que se acerca el fin de los tiempos, la mayoría de los hombres pierden la sed y el hambre, no saben dónde refugiarse para escapar de las convulsiones de la Tierra, intentan resguardarse en las grutas, se hincan y suplican.[16] Pero el justo no está lleno de terror ante lo que son convulsiones naturales; su llanto no es un llanto frente al peligro, sino la expresión de su indignidad para parecer frente a los ojos del Creador. Su exclamación: "¿qué será de nosotros?, ¿qué, en verdad, podrá quedar de pie?", toma entonces un relieve impresionante, pues el dolor que envuelve al *tlahtoani* es de modo esencial moral, porque estas convulsiones naturales son nada frente al terrible acontecimiento que debe ocurrir: "el retorno de Nuestro Señor", es decir, el juicio supremo para él, para sus antepasados y su imperio… El temor que le agobia no surge del miedo frente a un enemigo considerado superior, no es producto de la cobardía de un príncipe eminentemente valiente, como lo ha probado en su juventud. El justo temor del que está investido el emperador es el temor de Dios, que representa la más grande virtud, según la teología cristiana, porque resume todas las demás.

La descripción de los españoles, que sigue a la del encuentro, es en sí misma harto indicativa del lugar de la escritura en el

---

[16] Informantes de Sahagún, *La visión…*, *op. cit.*, p. 30.

cual se desarrolla el relato de los enviados de Motecuhzoma. Así, se trata de una descripción inverosímil en el ámbito de realidad común y que se sitúa de golpe en el mito de la destrucción:

> Sus aderezos de guerra son todos de hierro: hierro se visten, hierro ponen como capacete a sus cabezas, hierro son sus espadas, hierro sus arcos, hierro sus escudos, hierro sus lanzas. Lo soportan en sus lomos sus "venados". Tan altos están como los techos.[17]

Espectáculo imposible porque sabemos por otras fuentes cuán escasos eran aquellos españoles que podían portar férreas guarniciones y armaduras, porque de haberlas empleado habrían padecido hasta lo indecible, dadas las condiciones del clima del Golfo, caluroso, húmedo, lluvioso.

Con recordar la vestimenta militar de ese tiempo nos daremos cuenta de que los europeos, en particular, los mediterráneos, en su mayoría, no podían tener en la época estatura tan terrible e imponente… Su aspecto no fue nunca el de los titanes, de los centauros, que los textos nos describen. Basta con comparar esta imagen de "fierro" de los españoles, con los caballos, los saltamontes de fierro del *Apocalipsis*, para entender el aspecto simbólico de esta descripción.

La resistencia del demonio o la segunda embajada

El relato de la segunda embajada de Motecuhzoma contiene, en apariencia, un cierto número de contradicciones.

Tenemos, por una parte, que el gran *tlahtoani* declaró sin titubeos que era "Nuestro Señor Quetzalcóatl" quien regresaba y, por otro, que quería enviar contra los españoles todo

---

[17] Informantes de Sahagún en *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, p. 31.

el peso mortal de sus hechiceros. En el relato del capítulo VIII de la obra del padre Sahagún, esta narración de los hechiceros empieza por un ofrecimiento de comida, común en este tipo de embajadas. Pero si ponemos atención veremos que no se trata de una embajada corriente, sino del primer enfrentamiento de los dos ejércitos espirituales.

En efecto, ¿qué hace Motecuhzoma?: "Juntó algunos adivinos y agureros y algunos principalejos y los envió al puerto donde estaban los españoles para que procurasen que no les faltase comida…" Una lectura rápida no encontrará aquí ningún problema; pero, si estamos atentos, podemos preguntar: ¿por qué enviar a los españoles, adivinos, nigromantes y demás a organizar su abastecimiento?

De acuerdo con la hipótesis general de nuestro trabajo, la respuesta es sencilla, porque no se trata aquí de una invitación del texto a una muestra culinaria mexica; esta es una comida espiritual. Si no fuera así, nos detallarían qué fue lo que comieron, como sucede en otros relatos.

Los muy especiales embajadores de Motecuhzoma han traído con ellos a algunos cautivos destinados a los sacrificios humanos, "para que sacrificasen delante del dios que venía, si viesen que convenía, y si demandasen sangre para beber".

Es evidente que aquí hay una exageración en el relato, que nos indica el tipo de texto que estamos analizando, porque sabemos que en los sacrificios aztecas no se bebía sangre y, menos aún si el ofrecimiento era a Quetzalcóatl, quien, según la tradición, había prohibido los sacrificios humanos. Esto nos remite a la función de esta parte del relato, que evidentemente no tiene sentido por sí mismo, sino que tiene por función reforzar lo que viene después. Porque los propios oficiales de Motecuhzoma no esperan la respuesta de los españoles

para saber si éstos quieren sangre o no: les presentan tortillas rociadas con sangre humana.

La respuesta a este sacrificio es clara y rápida: "Como vieron los españoles aquella comida, tuvieron grande asco della. Comenzaron a escupir y abominarla, porque hedía el pan con la sangre".[18]

Una intervención repentina del narrador irrumpe el relato del encuentro precisando el porqué de este mandato de Motecuhzoma: "Lo mandó hacer porque temía que aquellos eran dioses que venían del cielo" (e incluso esta "voz en *off*" exagera un tanto: "Y los negros pensaron que eran dioses negros"). Ya en plan de una reflexión racionalizante y simplona, podríamos decir que unas gotas de sangre fresca en la comida no producen olor y que, incluso en la cocina occidental, la sangre —de animal— ciertamente se utiliza para ciertas salsas como ligazón, como también se comen varios embutidos, hechos completa o parcialmente con sangre, siempre de animal.

Pero aquí no importa tanto la letra ni su verosimilitud, como la lectura alegórica que se puede hacer. En efecto, ¿qué comen los españoles?: "Todos ellos comieron el pan blanco que llevaban sin sangre", y también y accesoriamente "los huevos y aves y la fruta que les presentaron". Podemos anotar de paso que se trata casi de la futura dieta de los conventos americanos, pero lo más importante es la mención del pan blanco. Este es el alimento de Occidente por excelencia, tan fundamental que en el corazón del mito cristiano puede ser transmutado en el verdadero cuerpo de Cristo. Esta asimilación del pan blanco, del alimento por excelencia de los occidentales, nos hará leer así este episodio: que los españoles, un poco desconfiados, asqueados

---

[18] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 826 y 827.

por la sangre o por miedo a ser envenenados, no comen las tortillas, sino su pan de trigo (enfrentamiento simbólico que persiste todavía en nuestros días, entre el pan, símbolo de la Conquista, y la tortilla, símbolo de las profundas raíces americanas). Pero no se trata aquí, en ningún momento, de la descripción de un posible alimento de los españoles, porque sabemos además que el pan blanco, de haberlo conseguido, se les habría acabado para entonces, y que el pan de casava o yuca —que, según Bernal, proveyó sustento a la expedición en las primeras semanas— estaba podrido y lleno de moho, gusanos, polillas, etc., y con seguridad distaría mucho de parecerse al pan blanco de nuestro imaginario, porque, incluso en Europa, el pan que podía comer el pueblo y que se consumía generalmente, era más bien gris, tirando a negro, si consideramos el libro de Pietro Camporesi.[19]

No hay duda entonces de que este pequeño relato de la embajada está organizado como una breve obra teatral edificante, que nos muestra el enfrentamiento entre los antiguos sacrificios y el nuevo. Porque de lo que se trata es, evidentemente, de una prefiguración del santo sacrificio de la eucaristía: los dioses recién llegados rechazan los antiguos sacrificios y consumen en su nuevo sacrificio el pan blanco eucarístico.

El relato sigue y la ordenación de su desarrollo comprueba nuestra hipótesis porque, terminando la descripción de la comida, se pasa al relato de la segunda parte, de la verdadera misión de los emisarios del *tlahtoani*, quienes fueron enviados "para que mirasen si podrían hacer contra ellos algún encantamiento o hechicería para que enfermasen o muriesen o se volviesen".[20] Es evidente que éstos no podrán hacer nada contra

---

[19] Pietro Camporesi, *Le pain sauvage*, Du Chemin Vert, París, 1986.
[20] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 826.

los españoles, aunque desplegaran contra ellos todo su arte mágico: "Hicieron todas sus diligencias como Motecuhzoma les había mandado… pero ninguna cosa les aprovechó ni tuvo efecto, y ansí se volvieron a dar las nuevas a Motecuhzoma de lo que había pasado". Es interesante que el relato deje a los propios nigromantes enunciar su conclusión al *tlahtoani*; en efecto, son ellos quienes en su reporte "Dixéronle que aquella gente que habían visto era muy fuerte, y que ellos no eran nadie para contra ellos".[21]

Como comentario a este muy simbólico relato, podemos decir que la contradicción que enunciamos al principio del análisis de la segunda embajada, es sólo aparente, puesto que Motecuhzoma manda comprobar, sin decírselo a sus adivinos, quiénes son "esas gentes". Porque, aunque tuviera una cierta precognición y supiera que Quetzalcóatl estaba de regreso, no sabía todo. De acuerdo con Tomás de Aquino y su análisis de la profecía, podemos decir que este don es una cualidad que puede ser o no permanente. Así, Motecuhzoma puede estar investido de él en cierto momento y en otro, estar cegado, por pertenecer al mundo de los ídolos. Así, él pudo también, en perfecta coherencia con el relato, enviar a los hechiceros y a cuantos "iniciados" halló, para aniquilar a los extraños con la ciencia de los ídolos.

Así, más allá de una tentativa simbólica de este tipo (y que tendría que ser explicada) que en realidad pudo ser efectuada por los sacerdotes aztecas, es necesario intentar una lectura alegórica. La misión de los adivinos debe ser interpretada en este mundo como una de las primeras grandes tentativas del demonio para deshacerse de los españoles en tanto portadores de la

---

[21] F. Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 827.

nueva fe. Pero los sacerdotes indígenas sufren la dura experiencia de su impotencia infinita: "no somos sus pares en el combate". Se trata pues más bien de un combate, aunque sin palabras; uno de los primeros grandes combates teológicos entre los sacerdotes del verdadero dios y los del demonio. En tal sentido, este relato es una prefiguración del coloquio de los doce.

Esta derrota constituye, por otra parte, la estrepitosa confirmación para Motecuhzoma de la naturaleza prodigiosa de los españoles, aunque sea él el único en saberlo —siempre según Sahagún—, porque sus emisarios todavía no han entendido, sólo saben hablar de "aquella gente". El epílogo es claro, desde este momento: el *tlahtoani* "por todo el camino procuraba de proveer a los españoles de todo lo necesario, y servíalos con gran diligencia".

La marcha sobre Tenochtitlan

Según el relato de Sahagún, el resultado tangible de esta nueva embajada es para Motecuhzoma, a más de la confirmación del carácter divino de los españoles, la conciencia de que "venían grandes males sobre él y su reino". Pero sobre todo se asiste a una considerable inflación del don de profecía, ya que a la nueva de que los recién llegados rompen con la religión tradicional y no practican ni sacrificios humanos ni canibalismo ritual, se suma un ambiente general de pánico y zozobra, tanto en Motecuhzoma como en los demás indios. El mito integra de manera general a toda la población en la "preciencia".

Debe subrayarse que la narración no alude a los problemas de los españoles, de sus divisiones internas, de sus dificultades para sobrevivir. Esto no interesa. Lo que le importa es el momento en que se pone en marcha de manera ineluctable la realización escatológica del destino mexica.

Poco a poco, como vemos, se amplía el espacio del mito a todo el mundo indígena. Hasta aquí los protagonistas han sido Motecuhzoma y sus consejeros, los nigromantes. Ahora, el miedo alcanza al "pueblo" (y se describe con modelos idénticos al anterior). Frente a lo inevitable, el desasosiego de los hombres es infinito: gimen, y las palabras de los "padres y madres de familia" son una lamentación dolorosa sobre el destino de su descendencia. Todo en completo acuerdo con la tradición profética hebraica, pero también con el *Apocalipsis* y las propias palabras de Cristo en el Nuevo Testamento, cuando, en el camino hacia el Calvario, dice a las mujeres que los siguen llorando, profetizando la ruina de Jerusalén:

> Hijas de Jerusalén, no lloren sobre mi suerte, mejor lloren sobre ustedes y sobre sus pequeños, porque se acercan los días durante los cuales se dirá: Felices las mujeres estériles, felices las entrañas que no han parido y los senos que no han amamantado.

Pero esos padres y madres de familia no saben qué va a suceder en realidad, sólo saben que llega algo grande y terrible: "¡Oh, hijo mío! ¡En mal tiempo has nacido! ¡Qué cosas grandes has de ver! ¡En grandes trabajos te has de hallar!".[22]

Es evidente que los padres no clamaban por el futuro de sus hijos pensando sólo en la guerra y en el terrible aspecto de los españoles. Se trata más bien de un peligro de otro tipo. Como en los primeros momentos, nos encontramos ante la angustia de Motecuhzoma, de la realización, a la vez terrible y maravillosa, de un destino inexorable, en el cual están condenados a participar.

---

[22] F. Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 827.

Al saber que los españoles preguntaban una y otra vez por él, el estado anímico de Motecuhzoma se oscurece cada día más, al punto de que: "Pensó de huir o esconderse para que no lo viesen los españoles ni le hallasen. Pensaba de esconderse en alguna cueva, o de salirse deste mundo y irse al Infierno o el Paraíso Terrenal o cualquier otra parte secreta".

Aquí, el relato español del *Códice Florentino* sufre un serio traspié, pues está claro que los lugares donde se quiere esconder el angustiado *tlahtoani* pertenecen por entero al mito occidental y tienen poco que ver con el mundo simbólico mexica. El que redacta este texto lo sabe tan bien que, en la versión náhuatl, paralela al códice, según Garibay, la lista de los lugares en donde quiere esconderse Motecuhzoma, incluye "el lugar de los muertos, la casa del Sol, la tierra de Tláloc, y la casa de Cintli", que así, en apariencia, dan una mejor cuenta de la geografía simbólica indígena. El análisis de estas diferencias entre las dos versiones, probablemente nos daría indicaciones sobre el destino y el uso diferencial entre uno y otro textos.

Está claro que el deseo de Motecuhzoma de huir hacia un lugar de otra naturaleza que la terrenal habría podido llamar la atención de los comentaristas sobre la función general de este relato. El emperador no piensa refugiarse en una plaza fuerte, retirarse con sus fieles a los montes o a los desiertos, ni iniciar una retirada como Benito Juárez huyendo de la invasión francesa hacia el Norte. Las dos versiones muestran sin duda que no se trata de una huida que corresponda a una estrategia terrena sino de la manifestación de una angustia metafísica, que metafóricamente busca escapar de algo ineludible y doloroso. Sus "amigos" de la versión española, como los futuros historiadores, no comprenden bien la naturaleza de su angustia (a menos que quieran ocultarla): "Escoxa vues-

tra majestad el lugar que quisiere, que allá le llevaremos, y allí se consolará sin recibir ningún daño".[23]

Pero Motecuhzoma no podrá escapar de su destino, porque "no hubo efecto este negocio, ninguna cosa de lo que dixeron los negrománticos se pudo verificar". La prueba de que estamos aquí en doloroso combate simbólico que se libra a través del alma de Motecuhzoma, la aporta la versión náhuatl cuando explicita que no pudo ocultarse, no pudo esconderse, porque "ya no estaba válido", y que la reflexión dejó al *tlahtoani* exangüe, sin fuerzas. El pasaje es un poco oscuro, pero muestra que algo fuerte sucedió:

> La palabra de los encantadores con que habían trastornado su corazón, con que se lo habían desgarrado, se lo habían hecho estar como girando, se lo habían dejado lacio y decaído, lo tenían totalmente incierto e inseguro de saber allá donde se ha mencionado.[24]

En este pasaje, Motecuhzoma aparece más como víctima de una extraordinaria tormenta que como invadido por una reacción psicológica de miedo. Todo parece indicar que son los demonios, hablando a través de la boca de sus amigos los nigromantes, quienes intentan provocar que escape de su destino, porque si pudieran huir, tal vez también escaparía a su prometido fin y, con él, sobreviviría el reino de los demonios.

La marcha triunfal

A partir de entonces, los textos "indios" nos invitan retrospectivamente a participar en una marcha triunfal; marcha apoteó-

---

[23] F. Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 828.

[24] Informantes de Sahagún, en *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, p. 38.

tica, posible por el supuesto pánico que la naturaleza divina de los españoles y sus armas terribles provocaron. Así, después de las primeras batallas contra los otomíes y contra la valiente e independiente Tlaxcala, todos son presa del terror: "Y cuando Tecoac fue derrotado, los tlaxcaltecas lo oyeron, lo supieron: se les dijo. Mucho se amedrentaron, sintieron ansias de muerte. Les sobrevino gran miedo, y de temor se llenaron".[25]

Es interesante notar que las versiones de esta marcha triunfal sobre México, aunque provenientes de textos de orígenes diferentes, en lo fundamental se reencuentran en el mismo esquema simbólico. Las pequeñas diferencias que se pueden encontrar atañen sólo a elementos que no son determinantes.

Así, la relación de Ixtlilxóchitl está compuesta con un objetivo por completo partidario, con la finalidad de mostrar cómo sus ancestros y su familia han sido siempre aliados de los españoles y también una de las primeras familias principescas, cristianas y bautizadas; así, se reportan fuera de toda verosimilitud los episodios famosos de la conversión de esos príncipes, de las reticencias de la madre de los príncipes y su conversión forzada. Esta demostración del carácter cristiano de la familia es, al mismo tiempo, un discurso sobre la legitimación y el fundamento de su derecho a pertenecer a la clase dirigente en el nuevo orden político, porque son portadores de la doble legitimidad: la antigua de la ley natural y la nueva de la ley de Cristo.

La "Historia de Tlaxcala" puede ser leída hoy de manera ambigua porque este texto, además de mostrar su temprana alianza con el español, aparecerá como un intento de hacer

---

[25] Muñoz Camargo, "Historia de Tlaxcala" en *La visión de los vencidos*, *op. cit.,* p. 40.

desaparecer ciertas huellas de infamias relacionadas con su reputación de traidora, en especial por el hecho de haber contribuido a arruinar el imperio de los aztecas o por su papel ambiguo en ciertos episodios, como, por ejemplo, en la destrucción de Cholula. Pero se trata de una lectura errónea; al contrario, no hay en ella mala conciencia sino una afirmación moral de la excelencia de la elite novohispana de esta ciudad, heredera directa o indirecta de sus antiguos moradores. Este texto es el producto de una afirmación de orgullo por ese papel de auxiliar decisivo, por participar en la realización escatológica y en el triunfo de la fe en esas tierras. Habrá que esperar algunos siglos, cuando se pierda de vista la lógica teológica de esta retórica, para que, en nombre de la nación soberana y de una legitimidad ambigua que se cobijaba bajo un cierto legajo mexica, los tlaxcaltecas pierdan su orgullo de vencedores y se llenen de la culpa de los traidores, actitud ambigua desde el punto de vista histórico y que genera posibles lecturas erróneas de esta crónica.

Sea lo que fuere, el esquema mítico es idéntico, ya sea en la versión de "La Historia de Tlaxcala" o en la de "los informantes de Sahagún", que en apariencia establecen el relato desde puntos de vista diferentes.

La destrucción de Cholula

La destrucción de Cholula es, para los "Informantes de Sahagún", en apariencia, una traición, una felonía de los tlaxcaltecas que indujeron en el error a los españoles:

> Los tlaxcaltecas y chololtecas no eran amigos. Tenían entre sí discordia. Y como los querían mal, dixeron mal dellos a los españoles para que los maltratasen. Dixéronlos que eran sus enemigos y amigos de los mexicanos, y valientes como ellos. Los españoles,

> oídas estas nuevas de Chololllan, propusieron de tratarlos mal como lo hicieron.[26]

En verdad, dicen los Informantes: "los chololtecas no hicieron cuenta de nada, ni los recibieron de guerra ni de paz. Estuviéronse quedos en sus casas."

Pero esta no beligerancia es una actitud que provoca suspicacia: ¿por qué no salen a recibirlos? No hay posibilidad de neutralidad en la gran lucha cósmica que describen los franciscanos: estás con Dios o contra Él. Se sigue en eso las enseñanzas del propio Cristo quien afirmó un día: "vomitar a los tibios".

Los cholultecas que sin malicia salen de sus casas y se congregan al llamado de los españoles, serán masacrados: "…los chololtecas ni llevaron armas ofensivas ni defensivas, sino fuéronse desarmados, pensando que no se haría lo que se hizo".[27]

Los Informantes —reales o imaginarios— de Sahagún pertenecen al partido franciscano y, como tales, son pro-Cortés; por lo tanto, tienen muchas dificultades para explicar la realización de esta masacre, sin manchar la reputación del nuevo Josías, del liberador del Anáhuac, de la espada del Dios vengador. Por eso no se extienden sobre el relato de este evento, sólo echan la culpa a los tlaxcaltecas pero la construcción del mito no se resiente con este tropiezo político de Cortés. Al contrario, lo ocurrido sirve para infundir más terror en Tenochtitlan, donde Motecuhzoma recibe a cada instante noticias cada vez más inauditas. El resultado es que:

---

[26] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 829.
[27] *Ibid.*, p. 830.

> Todos andaban espantados y atónitos. Y como vieron hecho en Cholulla aquel estrago, los españoles, con todos los indios sus amigos, venían gran multitud en escuadrones con gran ruido y con gran polvoreda y de lexos resplandecían las armas y causaban gran miedo en los que miraban: Asimismo ponían gran miedo los lebreles que traían consigo, que eran grandes. Traían las bocas abiertas, las lenguas sacadas, y iban carleando. Ansí ponían gran temor en todos los que los veían.[28]

En este párrafo, que termina la descripción de la masacre de Cholula, se ve que la escritura mítica retoma su movimiento, escamoteando al hecho mismo.

La versión de "La Historia de Tlaxcala" es evidentemente diferente y, en lugar de presentarnos a los cholultecas como gente tranquila, que mantenía el culto pacífico de Quetzalcóatl, nos presenta a unos cholultecas arrogantes que:

> Desollaron vivo la cara a Patlhaltzin su embajador, persona de mucha estima y de principal valor. Y lo mismo hicieron de sus manos que se las desollaron hasta los codos y cortadas las manos por las muñecas, que las llevaban colgando.[29]

Este atrevimiento de los cholultecas hacia un hombre tan gentil, tan dispuesto y agestado, indigna a los tlaxcaltecas. "La Historia de Tlaxcala" se extiende sobre la barbaridad de estos orgullosos cholultecas que no reconocieron el derecho de gentes y la personalidad inviolable de un embajador (en la tradición occidental medieval) pero sobre todo rehusaron reconocer a los españoles y a la nueva religión, obstinados en la confianza en sus ídolos:

---

[28] *Idem*.

[29] Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 48.

> Tenían tanta confianza los cholultecas en su ídolo, Quetzalcóatl, que entendieron que no había poder humano que los pudiese conquistar ni ofender, antes acabar a los nuestros en breve tiempo, lo uno porque eran pocos, y lo otro porque los tlaxcaltecas les habían traído allí por engaño a que ellos los acabaran, pues confiaban tanto en sus ídolos que creían que con rayo y fuego del cielo los habían de consumir y acabar y anegar con aguas.[30]

Antes de proseguir con la lectura simbólica de este texto, veamos cómo la "Historia de Tlaxcala" propone un sistema por entero coherente de legitimación de su acción histórica, negando todo elemento de engaño o manipulación. Su explicitación es teológica, de acuerdo con el modelo general del mito fundador americano: son los cholultecas quienes provocan el enfrentamiento y, así, el castigo que Dios, a través de los españoles, les va a dar. Porque las palabras de los cholultecas no son sólo un desafío militar enviado a los tlaxcaltecas y a los españoles, sino que lo lanzan desde la perspectiva del demonio. Este reto al Todopoderoso no podía acabar más que con la ruina de los orgullosos servidores del demonio:

> Decianlo así, y lo publicaban a grandes voces diciendo: dejad llegar a estos advenedizos extranjeros, veamos qué poder es el suyo, porque nuestro dios Quetzalcóatl está aquí con nosotros, que en un improviso los ha de acabar.[31]

A este sacrílego desafío siguen innumerables insultos para los tlaxcaltecas. Los orgullosos cholultecas cuestionan su hombría, su fe, a su mamá y hasta a sus abuelos: "¡Oh miserables de vosotros que habéis perdido la fama inmortal que teníais

---

[30] *Ibid.*, p. 46.
[31] *Idem.*

de vuestros varones ascendientes de la muy clara sangre de los antiguos teochichimecas!"[32]

Estas amenazas producen un considerable efecto —dice el texto— en los valientes tlaxcaltecas, que temen —por el modo en que los amenazan los cholultecas— recibir destrozadores rayos del cielo y ser anegados por ríos caudalosos manando del templo de Quetzalcóatl. Pero los españoles ya empezaban la pelea:

> Mas visto por nuestros tlaxcaltecas que nuestros españoles apellidaban a Santiago, y comenzaban a quemar los templos de los ídolos y a derribarlos por los suelos, profanándolos con gran determinación, y como no veían que hacían nada, ni caían rayos, ni salían ríos de agua, entendieron la burlería y cayeron en la cuenta de cómo era todo falsedad y mentira.[33]

Así se abren los ojos de los tlaxcaltecas, no sólo en el texto se han lavado de toda sospecha, al ser los españoles quienes han empezado la contienda, sino que, además, su alma se abre a una primera aproximación al conocimiento del verdadero Dios. Por eso no es por casualidad que los cholultecas los han insultado —en el texto— reprochándoles su poca fe en sus dioses antiguos. Esta repetición tiene por función marcar con mayor profundidad la toma de conciencia que sigue. Por fin sus ojos empiezan a ver el camino de su salvación. Desde este momento, el texto asume que los tlaxcaltecas son, más que aliados de los españoles, sus auxiliares; serán los vengadores de Dios, como se explicita aquí con claridad:

---

[32] *Idem*.
[33] *Ibid.*, p. 47.

> Tornaron así cobrando ánimo, que como dejamos referido hubo en esta ciudad tan gran matanza y estrago, que no se puede imaginar; de donde nuestros amigos quedaron muy enterados del valor de nuestros españoles y desde allí en adelante no estimaban a cometer mayores crímenes, todo guiado por orden divina, que Nuestro Señor servido que esta tierra se ganase y rescatase y saliese del poder del demonio.[34]

Es así que las dos versiones en apariencia contradictorias coinciden: los tlaxcaltecas son así los "mercenarios de Dios" para que se realice la destrucción de los cholultecas que son los primeros en rehusar por completo al poder político de los españoles y su fundamento religioso. En ese sentido, el enfrentamiento entre la alianza Tlaxcala-Cortés contra Cholula es el primer gran enfrentamiento militar entre Dios y el demonio, entre la nueva fe y los ídolos, pues Él debía salir vencedor y aplastarlos, en lo que sería la primera prefiguración de la extirpación general de la idolatría. Es también la primera gran manifestación del poder de los españoles y, simbólicamente, de todo el poder de *su Dios*.

No es menos interesante ver cómo la ciudad de Cholula, "la gran ciudad santa", es la primera destruida, aunque fuese la ciudad del dios bueno Quetzalcóatl; pero esto es con toda justicia, puesto que no reconoció a aquellos que vinieron.

Aun en esto, el modelo, Cholula es una prefiguración del destino de Tenochtitlan; como ésta, es una figuración de la Jerusalén destruida por no haber reconocido a aquellos que llegaron a ella y para la cual, además, no hay lugar en el futuro. Cumplió con su destino, tenía que perecer.

---

[34] *Idem*.

Las últimas tentativas

La marcha irreversible del ejército español hacia el cumplimiento del destino de Tenochtitlan está marcada, según los "Informantes" de Sahagún, por un cierto número de episodios en los cuales el *tlahtoani* azteca intenta frenar la llegada de los españoles y del destino ineluctable, con dispositivos más irrisorios en cada etapa. Se tiene la impresión de que el *tlahtoani* duda todavía de la naturaleza real de los intrusos: ¿son hombres?, ¿son dioses? La duda sigue hasta el encuentro que se aproxima de manera ineluctable; en este sentido, podríamos pensar también que Motecuhzoma sigue buscando entender más de lo que le fue ya revelado o que está resistiéndose a asumir su destino trágico.

Motecuhzoma, informado de que los españoles están subiendo al Valle de Tenochtitlan, intenta pararlos con un gran regalo de oro que llevará el más principal de su corte. Los españoles están contentos y el enviado de Motecuhzoma aprovecha el encuentro para hacerse pasar por el *tlahtoani*, pero el engaño se descubre con la ayuda de los aliados. Los emisarios del *tlahtoani* reciben una afrenta y tienen que regresar a México.

La interpretación de este episodio del relato es ambigua. Parecería que Motecuhzoma se da cuenta, como los otros indios, de la codicia de los españoles y por eso les manda una gran cantidad de oro para que, bien satisfechos, acepten regresar al lugar de donde vinieron. De este regalo, los españoles "holgáronse y regocijáronse mucho", pero no tiene el efecto deseado por el *tlahtoani*. También esto podría significar que Motecuhzoma se da cuenta de la naturaleza humana de los invasores e intenta un medio humano para detenerlos, pero los españoles, que han recibido el regalo con entusiasmo, no tienen la menor intención de regresar y prosiguen su marcha.

Pero no se entiende muy bien todo: ¿por qué el enviado de Motecuhzoma intenta hacerse pasar por el *tlahtoani*?, ¿pensaba engañarlos y prohibirles la entrada al corazón del imperio? El engaño es descubierto demasiado pronto y no cumple su función, a menos que el intento de Motecuhzoma sea el de desviar sobre un chivo expiatorio el desafortunado destino que lo espera. Al fallar el engaño, los españoles le mandan este fuerte mensaje: "En donde sea, lo alcanzaremos, lo veremos, y él tendrá que hablarnos, porque tiene algo que decirnos".[35] Podemos ver en este mensaje una prefiguración del encuentro entre Cortés y Motecuhzoma, en el cual éste deberá hablar y en persona hacer entrega del poder, reconociendo al emperador como su señor.

Como los medios humanos no han tenido éxito, en el capítulo siguiente Motecuhzoma envía de nuevo a muchos hechiceros contra los españoles, "para que con sus encantamientos y hechicerías los empeciesen y maleficiasen". Pero de nuevo, todo será en vano, como se le informará al propio *tlahtoani*: "no pudieron nada, ni sus encantamientos los pudieron empecer, ni aún llegaron a ellos". El poder de los nigromantes, aun el de los más importantes de la Corte, ya no es eficaz con lo que —parece indicarnos el texto— la proximidad de la llegada de la santa cruz que traen con ellos los españoles aniquila el poder de estos servidores de los demonios.

Incluso, de repente se les aparece en el camino un indio borracho, que empieza a reñir con ellos y que parece en particular enfadado contra Motecuhzoma y todo lo que está pasando:

---

[35] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* p. 831: "No nos podrás engañar, ni Motecuhzoma se nos podrá esconder por mucho que haga; aunque sea ave y aunque se meta debaxo de tierra no se nos podrá esconder. De verlo habemos y de oír habemos lo que nos dirá".

"¿Para qué porfiáis vosotros otra vez de venir acá? ¿Qué es lo que queréis? ¿Qué piensa Moctezuma hacer? ¿Ahora acuerda despertar? ¿Ahora comienza a temer?"[36]

Pero los encantadores se dan cuenta de que esta aparición es más que humana e intentan ofrecerle un homenaje divino, pero éste se enfurece más:

> Más antes se enojó más bravamente y más reciamente los reñía con grandes voces y gran denuedo les dixo: Por demás habéis venido. Nunca más haré cuenta de México. Para siempre os dexo. No tendré más cargo de vosotros, ni os ampararé. Apartaos de mí.

Para apoyar sus palabras de adiós, este singular personaje les avisa que lo que están proyectando no podrá realizarse ("Lo que queréis no se puede hacer"), es demasiado tarde para ir a maldecir a los españoles y, en apoyo a sus palabras, los invita a voltearse y a mirar hacia la gran Tenochtitlan. Y lo que ven los espanta y los enmudece, "Vieron que todos los cúes ardían y los calpules y los calmécates y todas las casas de México".

Los nigromantes se quedan mudos y confundidos, la descripción de esta reacción tiene un profundo simbolismo: están confundidos, del mismo modo que en Babel hubo la confusión de las lenguas, lo que significa que el tiempo de embustes y engaños en las Indias ya terminó, al igual que el reino del demonio. Por eso sus servidores tienen que callarse, pues de todas maneras viene un tiempo en el cual nadie podrá ya entenderlos. Este episodio es el último en el cual estos nigromantes intervienen como actores centrales. Terminan convenciéndose de que este personaje que acaba de desaparecer, con el espec-

---

[36] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* p. 831.

táculo de esta terrible visión, era el dios Tezcatlipuca, que se despide y abandona su imperio americano. Se dan cuenta también de que este mensaje no es en realidad para ellos y deciden no seguir adelante en su misión, sino regresar a informar al *tlahtoani* del mensaje del dios: "Esto que hemos visto convenía que lo viera Motecuhzoma y no nosotros".[37]

Al oír la noticia, Motecuhzoma enmudece y se queda pensativo, como ido. Cuando al fin toma la palabra, lo hace para aceptar su destino. No hay fuga posible, tiene que aceptar lo que está por venir "por la honra de nuestra generación mexicana", y se lamenta por la suerte de los ancianos y niños; pero, por desgracia, no hay lugar seguro ni modo de escapar: "Pues ¿qué hemos de hacer? Nacidos somos; venga lo que viniere".

En este episodio, lo más interesante es la huida del "demonio" Tezcatlipuca, quien anuncia con sus propias palabras el fin de la dominación de los demonios en América. Compelido por la magnificencia del evento por venir, este "embustero" tiene que decir la verdad, es decir, el fin de los ídolos, lo que Motecuhzoma, a quien se reportan las palabras del dios, entiende muy bien: si los dioses, a su vez, reconocen que su fin está próximo, ¿qué será de los hombres?

A pesar de su asombro, Motecuhzoma hace una nueva y última tentativa para no tener que tragar esta copa de amargura que el destino le reservó: como no puede cambiar la historia, intenta modificar el espacio; manda cambiar los caminos e intenta desviar a los invasores "hacia Tetzcucu". La interpretación de este evento es difícil: ¿por qué sembrar magueyes? Para que se pierdan las orientaciones espaciales de los invasores y los mismos caminos que llevan a la capital

---

[37] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* p. 832.

azteca. Puede parecer una decisión pueril y no faltan autores para interpretarlo como un último intento producido por una mentalidad mágica "en la que viven los primitivos".

Frente a este tipo de información, nuestra perplejidad es total, si queremos ir más allá del "primitivismo". ¿Es esto una referencia occidental a la relación ambigua que entretejían los europeos con la naturaleza salvaje y los hombres desnudos, en los confines de la cultura?, ¿una referencia al conjunto de los textos de las epopeyas medievales en busca de las ciudades encantadas? o ¿es un elemento histórico real perteneciente a algo de prehispánico, a una simbólica que, a pesar de todo, se transparenta como un palimpsesto bajo la escritura occidental? Incluso, si hay aquí referencia a algo prehispánico, puesto ahí como a pesar suyo por los "Informantes" de Sahagún, éstos sólo alcanzan a darnos la mitad del mensaje, no nos dan la llave de lectura; estamos como frente a una antigua tablilla de arcilla mutilada, como ante un viejo mensaje de una cultura de la cual se hubieran perdido el recuerdo histórico y la lengua.

Pero Cortés está ya en el Valle, ha recibido a los principales de la zona chinampera, ha sido recibido en todas las ciudades de la laguna como amigo. Incluso, Motecuhzoma no se muestra hostil, ni traicionero: "Más antes proveyó que fuesen proveídos de todo lo necesario hasta que llegasen a México".

Este capítulo 14 del libro XII, que en la práctica es el último que narra la marcha de los españoles hacia México, según los Informantes, termina con una descripción del terror y de la angustia general que reina en el lado mexica: "Ninguno de los mexicanos fue a verlos, ni osaban salir de sus casas, ni andar por los caminos. Todos estaban amedrentados por lo que habían oído que los españoles habían hecho por el camino todo".

Incluso, el terror es tal que ya no hay resistencia posible en el alma de estos prestigiados guerreros que todavía no se han enfrentado —ellos mismos— con los españoles.

> Estaban esperando la muerte, y desto hablaban entre sí, diciendo: "¿Qué habemos de hacer? Vaya por donde fuere, ya es venido el tiempo en que hemos de ser destruidos. Esperemos aquí la muerte.[38]

Y si, otra vez, en este aparente relato del encuentro, intentamos hacer una lectura simbólica, según el esquema planteado desde el comienzo de este estudio, podemos pensar que la presencia de los españoles en las puertas de Tenochtitlan hace que sople un viento profético que llena todo el espacio del Valle de México. Más que el miedo a ser vencidos por los españoles, los valientes aztecas, con estas palabras —en el texto— quieren hacer patente su sentir de que lo ineluctable: "Ya llegó, seremos destruidos como mexicas, probablemente moriremos, sin estar seguros de renacer a la nueva vida".

La conversión de Ixtlilxóchitl: el comienzo de la ley evangélica

El *Códice Ramírez*, que comprende fragmentos de un relato indígena muy antiguo, en la actualidad desaparecido, reporta que gracias al príncipe Ixtlilxóchitl, desde ese momento, las gentes de Texcoco se unieron sin dificultades con los conquistadores. Y agrega que fue precisamente cuando Cortés visitó la ciudad de Texcoco.

---

[38] *Ibid.,* p. 833.

> Sobre ese punto existen numerosas divergencias, si se consideran otras fuentes. Ni Bernal Díaz del Castillo ni los Informantes de Sahagún, ni don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl mismo, mencionan esta primera visita a Texcoco, sino que quedan únicamente en la marcha de los españoles sobre Ixtapalapa…

Así se expresa Miguel León-Portilla en la introducción al capítulo VII de *La visión de los vencidos;* así pues, según toda verosimilitud "histórica", se trata de un falso testimonio, y sin pretender que los falsos históricos sean más informativos que los "verdaderos" textos (recordemos la famosa donación, llamada de Constantino), creemos que uno falso revela mucho sobre las condiciones que han posibilitado y legitiman su existencia… ¿y qué nos "enseña" ese falso?

El mito cristiano se encuentra, en efecto, muy explícitamente desarrollado en este relato apócrifo; incluso, se podría añadir que tal vez exagera.

Es la descripción del encuentro entre los españoles y los habitantes de la ciudad de Texcoco, a la cabeza de los cuales se adelantan Ixtlilxóchitl y sus hermanos, rodeados por una numerosa escolta. Las relaciones entre ambos se dan de manera pacífica.

Cortés y los suyos comen con muchas ganas las vituallas que les habían traído de Texcoco… Hasta aquí no hay nada fuera de lo normal pues lo unos y los otros se encaminan hacia la ciudad donde la población entera salió para recibirlos con fuertes aplausos… Hasta aquí todo es normal, parece verosímil, se trata de un encuentro pacífico y particularmente entusiasta.

Pero pronto el mito se acelera:

Hincábanse de rodillas los indios y adorábanlos por hijos del Sol, su dios, y decían que había llegado el tiempo que su caro emperador Netzahualpitzintli muchas veces había dicho.[39]

...Agradecido Cortés al amor y gran merced que de Ixtlilxúchitl y hermanos suyos había recibido, quiso en pago, por lengua del intérprete Aguilar, declararles la ley de Dios, y así habiendo juntado a los hermanos y a algunos señores les propuso el caso, diciéndoles cómo el emperador de los cristianos los había enviado de tan lejos a tratarles de la ley de Cristo la cual les hacían saber qué era.

Declaróles el misterio de la creación del hombre y su caída, el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación para reparar al hombre, y el de la Pasión y Resurrección, y sacó un crucifijo y enarbolándole se hincaron los cristianos de rodillas, a lo cual el Ixtlilxúchitl y los demás hicieron lo propio, y declarándoles luego el misterio del bautismo y rematando su plática les dijo que el emperador Carlos condolido de ellos que se perdían, les envió a sólo esto, y así se lo pedía en su nombre, y le suplicaba que en reconocimiento le reconociesen en vasallaje; que así era voluntad del Papa con cuyo poder venían pidiéndoles la respuesta, respondióle Ixtlilxúchitl llorando y en nombre de sus hermanos que él había entendido muy bien aquellos misterios y daba gracias a Dios que le hubiese alumbrado, que él quería ser cristiano y reconocer su emperador.

Y pidió luego el Cristo y lo adoró, y sus hermanos hicieron lo propio con tanto contento de los cristianos que lloraban de placer y pidieron que los bautizasen, y Cortés y el clérigo que allí había le dijeron le instruirían mejor y le darían personas que los instruyesen. Y él respondió que mucho de norabuena aunque les suplicaba se le diesen luego, porque él desde luego condenaba la idolatría y decía que había entendido muy bien los misterios de la fe.[40]

---

[39] Álvaro Tezozomoc, *op. cit.*, pp. 60 y 61.
[40] *Ibid.*, p. 62.

Se trata pues del relato de una conversión ejemplar. Tenemos a los catecúmenos plenos de celo, ardientes del deseo de abrazar la verdadera fe, renegando de los ídolos. Al leer este texto uno cree estar frente a un cromo edificante de fines del siglo XIX, que representa los "tiempos de los primeros cristianos". La aquí desarrollada remite a una imagen cristiana mítica en aquella edad de oro de las primeras comunidades cristianas. Y aunque se les haya rehusado el bautismo de inmediato, lo aceptan con humildad, reniegan otra vez de sus ídolos y vuelven a pedir con insistencia el santo bautismo. ¿Quién tendría el corazón tan cerrado para resistirse a sus lágrimas? El propio Cortés, enternecido, ya no puede rehusarse más; después de los resultados tan extraordinarios de su predicación, toma la decisión de bautizar a esos catecúmenos, aunque algunos españoles no estaban de acuerdo con hacerlo al vapor:

> Por lo que al oír que hubo muchos pareceres en contrario, se determinó Cortés a que lo bautizasen y fue su padrino Cortés y le pusieron por nombre Hernando, y porque su señor se llamaba así, lo cual todo se hizo con mucha solemnidad. Y luego vestidos Ixtlilxúchitl y su hermano Pocohuamacotzin con sus hábitos reales, dio principio a la primicia de la ley evangélica, siendo él el primero y Cortés su padrino, por lo cual le llamó Hernando, como a nuestro rey católico… así fueron los cristianos apadrinando a todos los demás señores y poniéndoles sus nombres.

Al inicio del encuentro, los indios se postran de rodillas al paso de los españoles; ellos son los dioses, o los hijos de los dioses; pero no, aclara Cortés, no somos dioses sino los enviados del emperador Carlos I para evangelizarlos, en virtud del derecho concedido a Castilla por el papa.

Los indios, movidos por la brillante presentación de la fe cristiana y de sus misterios, penetrados por la gracia de Dios,

piden recibir el bautismo. Primero se les niega; sin embargo, ellos insisten y por fin, en un acto eminentemente simbólico, él, el nuevo Josías, taumaturgo y profeta, Cortés, inaugura con Ixtlilxóchitl "el comienzo de la ley evangélica en las Indias".

No es inútil subrayar que Ixtlilxóchitl, al principio del relato, saluda a Cortés en términos de igualdad, son dos grandes jefes que se saludan, pero el texcocano pide algo que no tiene, algo que le falta, esto es, como el texto lo aclara expresamente que: "…el emperador lo reconociese en vasallaje".

La continuación de este texto es de igual modo ilustrativa: se ve, de repente, no sólo a los príncipes sino a todos los demás texcocanos presentes apoderados por el deseo imperioso del bautismo: "Y fuera posible, aquel día se bautizaran más de 20,000 personas, pero con todo eso se bautizaron muchos…"

Y poseído de un proselitismo ardiente, Ixtlilxóchitl, apenas catequizado, corre a su vez con su madre para convertirla (bello impulso de piedad filial, *¡sic!*) "diciéndole lo que había pasado y que iba por ella para bautizarla".

El diálogo entre madre e hijo es muy violento. La madre comienza por increpar a su hijo, quien ordena incendiar los departamentos de ella; a fin de cuentas, ésta, convencida por las santas razones que le expone su hijo, acepta recibir el bautismo y a Cortés por padrino.

> Ella le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer por unos pocos de bárbaros como eran los cristianos.
>
> A lo cual respondió el don Hernando que si no fuera su madre, la respuesta fuera quitarle la cabeza de los hombros, pero que lo había de hacer aunque no quisiese, que importaba la vida del alma.

Frente a este argumento de autoridad, legitimador de una cierta práctica de la conversión a punta de sable, muy común

en estos tiempos, su madre le respondió con afección y dulzura —¡oh cuán convincentes son estos ardientes neófitos!— "que la dejase por entonces, que otro día se miraría en ella y vería lo que debía hacer".

Pero esta respuesta satisface a medias a nuestro inquisidor neocristiano, que aprovecha el viaje para incendiar los cuartos donde ella estaba —buena demostración para indicar a la futura cristiana el sentido obligado de su salvación—, no por negarse a ser bautizada sino porque, según nos indica el texto, excusando al fuego recién iluminado, "otros dicen [...] la halló en un templo de ídolos".

Obedeciendo a los fuertes consejos de su hijo, a menos que su espíritu se haya llenado a su vez de la luz del Espíritu Santo, Yacotzin se rinde y abandona a sus dioses tutelares:

> Finalmente, ella salió diciendo que quería ser cristiana y llevándola para esto a Cortés con grande acompañamiento la bautizaron y fue su padrino el Cortés y la llamaron doña María por ser la primera cristiana. Y lo propio hicieron a las infantas sus hijas que eran cuatro y otras muchas señoras. Y en tres o cuatro días que allí estuvieron, bautizaron gran número de gente como está dicho.[41]

A través de este texto, sin importar si se trata de uno de tipo apócrifo, se muestra perfectamente en acción la unión inseparable en la cruzada americana "de la espada y de la cruz". Se ve la conversión de los grandes de Texcoco sin ninguna violencia, sólo por el efecto de la predicción, caso ejemplar de la eficacia del verbo cristiano. Pero marca también la fundación de la primera comunidad cristiana, la fundación del primer "reino cristiano" en el fuego ardiente del amor de Dios y del incendio

---

[40] *Ibid.*, p. 63.

de los templos de los ídolos. Pero, paradójicamente, este texto presenta asimismo el mito del establecimiento legítimo y pacífico del poder español porque es suficiente que algunos individuos reciban en paz la fe para que los españoles decidan creerse autorizados a protegerlos y a matar a todos los que se oponen a esta recién fundada comunidad cristiana americana.

Durante estos eventos "felices" en la capital mexica, Motecuhzoma reúne a su Consejo para elaborar una política al respecto, para saber "si se recibirían a los cristianos y de qué manera". Las opiniones son encontradas, pero no podemos dejar este texto del *Códice Ramírez*, sin señalar las palabras proféticas atribuidas al hermano de Motecuhzoma, Cuitlahuactzin, quien se opone a cualquier entrada de los españoles a la capital y declara en la reunión del Consejo de Motecuhzoma: "Plega a nuestros dioses que no metáis en vuestra casa a quien os echó de ella y os quitó el reino y quizá cuando lo queráis remediar no sea tiempo".[42]

Frente al destino ineluctable y a lo maravilloso que está en marcha, parece que el contagio profético inspira a más y más profetas.

El encuentro Motecuhzoma-Cortés

Es evidente que si queremos tener una idea de la forma en que se desarrolló el primer encuentro entre los mexicas y los españoles, no es a los Informantes de Sahagún a quienes debemos recurrir, pues en el libro doce de fray Bernardino tenemos una versión de este encuentro.

---

[42] *Ibid.*, p. 63.

Quisiéramos mostrar aquí la probabbilidad de que este relato tenga poco que ver con el relato verídico de este momento cumbre; sin embargo, encontramos que ese texto "indio" dice mucho más, al menos en relacion con lo que hemos llamado el mito cristiano y que finalmente nos interesa más que cualquier narración histórica fidedigna.

Los españoles, un poco desconfiados, envían a algunos a caballo para descubrir si en el camino de Iztapalapa a Tenochtitlan no había alguna emboscada; al constatar que el camino estaba limpio, se ordena un brillante desfile del ejército invasor. También del lado mexica, el *tlahtoani* "se aparejó para irlos a recibir con muchos señores y principales y nobles, para recibir de paz y con honra a don Hernando Cortés y a los otros capitanes". El relato de este encuentro en los "Informantes" intenta decirnos que algo decisivo se está jugando; por eso el espectáculo que intenta dar cada uno de los jefes es muy grandioso y digno de grandes hombres, que se acercan con gravedad y seriedad para este encuentro cumbre.

Es Motecuhzoma quien, según este relato, toma la iniciativa: "Llegando Moctezuma a los españoles… luego allí mismo Moctezuma puso un collar de oro y de piedras al capitán don Hernando Cortés y dio flores y guirnaldas a todos los demás capitanes".

De repente el texto titubea, parece dudar de lo que acaba de contar y tiene que insistir para convencer a su lector de que así fue: que en realidad fue Motecuhzoma, en persona, quien ofreció los primeros regalos simbólicos de bienvenida: "Habiendo dado el mismo Motecuhzoma este presente como ellos lo usaban hacer".[43]

---

[43] *Ibid.*, p. 834.

Después de la entrega de regalos de oro y flores, Cortés interpela a Motecuhzoma y éste se identifica: "Yo soy Motecuhzoma".

Y entonces Motecuhzoma se aproxima lo más cerca posible a Cortés, y ¡qué hace este emperador que apenas puede caminar sobre el suelo, pisando mantas y tapices preciosos, siempre sostenido en público sobre las espaldas de grandes señores…![44] ¡Qué hace este emperador en la cumbre de su poder, jefe de un enorme imperio poblado e industrioso!:

> Y entonces humillóse delante del capitán, haciéndole gran reverencia, y enhiestóse luego de cara a cara el capitán cerca de él, y comenzóle a hablar desta manera:
>
> ¡Oh, Señor nuestro! Séais muy bienvenido.
>
> Habéis llegado a vuestra tierra, a vuestro pueblo y a vuestra casa, México.
>
> Habéis venido a sentaros en vuestro trono y vuestra silla, el cual yo, en vuestro nombre, he poseído algunos días.
>
> Otros señores ya están muertos; la tuvieron antes que yo.
>
> El uno que se llamaba Itzcóatl; y el otro Motecuhzoma el Viejo; y el otro, Axayácatl; y el otro, Tizócic; el otro, Ahuítzutl.
>
> Yo, el postrero de todos, he venido a tener cargo y regir este vuestro pueblo de México…
>
> Plugiera a aquel por quien vivimos que alguno dello fuera vivo y en su presencia aconteciera lo que acontece en la mía.[45]

En ese momento de su arenga, Motecuhzoma se llena de repente de una gran felicidad; todo, por fin, parece aclararse, reconoce que ya tuvo la *prefiguración* de lo que en ese preciso momento

---

[44] Se recordará con provecho el antiguo ceremonial del Japón y de su "emperador-dios" que no pisa la tierra, vive retirado de la vida pública, come detrás de un biombo, a quien se habla sin mirarle el rostro…

[45] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 834.

acontece. No tiene ninguna duda de que quien está frente a él es quien las profecías y los prodigios habían anunciado.

> Señor nuestro, ni estoy dormido ni soñando, con mis ojos veo vuestra cara y vuestra persona. Días ha que yo esperaba esto; días ha que mi corazón estaba mirando a aquellas partes donde habéis venido.[46]

Feliz, Motecuhzoma reconoce que las profecías no eran mentiras: "Agora veo que es verdad lo que nos dexaron dicho." Y por lo tanto les da bienvenida:

> Seáis muy bien venido. Trabaxos habréis pasado veniendo tan largos caminos. Descansad: agora aquí está vuestra casa y vuestros palacios. Tomadlos y descansad en ellos con vuestros capitanes y compañeros que han venido con vos.[47]

Después de haber escuchado la traducción del discurso del *tlahtoani*, la respuesta de Cortés es seca y sin rodeos; como si este encuentro no tuviera para él ninguna trascendencia y, paternalista, declara a Marina: "decidle a Motecuhzoma que se consuele y huelque, y no hay temor que yo lo quiero mucho y todos los que conmigo vienen. De nadie recibirá daño." Cortés manifiesta también su felicidad de haberlo encontrado por fin: "Ya se ha cumplido nuestro deseo. Hemos venido a su casa, México. Despacio nos hablaremos".

Con esta última frase del texto, Cortés quiere significar que, desde ese instante, es él el amo de la palabra; por el momento ya se dijo suficiente, se hablará más cuando él lo decida. Por eso no hay nada de extraño en que Cortés tome,

---

[46] *Idem*.
[47] *Idem*.

con familiaridad, de la mano al emperador mexica para irse con él a "las casas reales" en donde se alojarán juntos.

La situación creada por este relato es tal que la versión española del *Códice Florentino* no necesita hacer comentarios sobre el arresto del *tlahtoani*; sólo recuerda los nombres de los grandes señores que estaban presentes cuando sucedió: "Todos estos cuando fue preso Motecuhzoma le desampararon y se escondieron".

Tampoco podemos basarnos en este texto para saber la reacción azteca al "arresto" de Motecuhzoma; aun ahí, en estos supuestos testigos de la Conquista, subsiste un gran vacío histórico que no nos permite entender con claridad "las reacciones indígenas" a estas primeras medidas de fuerza de los españoles en la capital mexica. Pero, como siempre, queda la duda de saber si esta ausencia de información proviene de una falla del testimonio de los testigos reales o si para ellos, los "testigos indígenas" del relato, estos eventos son sólo peripecias en un texto que pretende demostrar otra cosa; por lo tanto, no es nada extraño que no responda a nuestras expectativas, pues en definitiva, esta preocupación de lo que aconteció en realidad les ha sido casi por completo extraña.

Continúa la descripción del pánico "universal" frente a la presencia española, favorecida por la demostración que hacen éstos de sus armas de fuego y que deja a los indios presentes "aturdidos y como borrachos. Comenzaron a irse por diversas partes muy espantados".

La aparente aceptación por Motecuhzoma de su cautiverio provoca una serie de descontroles en el aparato de abastecimiento del palacio real. Al principio, y a pesar de la cólera de los nobles, este servicio sigue funcionando con regularidad, pero poco a poco se va deteriorando hasta el punto en que doña Marina tiene que intervenir y pedir al *tlahtoani* que

exija abastecimiento regular y abundante, tanto para los hombres como para los caballos.

Entre tanto, los españoles están muy ocupados en encontrar los tesoros de antiguos reyes y el de Motecuhzoma, destrozando las más hermosas creaciones de la cultura mesoamericana, fundiéndolas en barras de metal. Sus acciones de pillaje hacen que los mexicas se tornen más temerosos: "Todos estaban atemorizados y espantados. Enviaban lo necesario par comer; y los que lo llevaban iban temblando. En poniendo la comida, no paraban más allí. Luego se iban casi huyendo".[48]

En la versión española, Motecuhzoma desaparece como actor principal y sólo intervendrá en el texto para autorizar la fiesta de Huitzilopuchtli —que será la ocasión de la masacre organizada por Alvarado— y para morir.

Los actores principales, desde este momento, en el relato, son los españoles, como colectivo, y particularmente su jefe, Hernán Cortés. No debe extrañarnos porque el poder ya abandonó al campo mexica, efecto de las palabras de Motecuhzoma al recibir a Cortés; se ha dado una legítima transmisión de poder hacia los españoles. Es lo que querían oír del *tlahtoani*. Este poder que heredan los españoles, según el mito, es perfectamente legítimo, puesto que Motecuhzoma ha reconocido al emperador Carlos como su soberano y ha declarado obediencia a su representante Cortés, quien puede "legítimamente" poner en libertad provisional y vigilada al emperador indio, ya que sólo es un ex emperador, un sujeto cualquiera de la Corona. Incluso la revuelta de los vasallos, cuando éstos rehúsan obedecer a su antiguo soberano legítimo, rechazando la transmisión que éste efectuó en favor de Cortés, no sólo le da un

---

[48] *Ibid.*, p. 836.

motivo de "guerra justa" a Cortés y a los españoles, sino que además carga, frente a "la historia" (aquella del mito), la responsabilidad de la destrucción, atenuando de antemano toda intención de culpar a los españoles.

El bloqueo, dice el mito, será más y más claro alrededor de los españoles, cuando los revoltosos cacen e inmolen a aquellos que continúan abasteciéndolos, así como a sus reales prisioneros.

Más adelante, lo importante para el texto de los Informantes, como recuerda Ixtlilxóchitl, es que el poder de Cortés está fundado por derecho, pues Motecuhzoma, sin violencia, se eclipsó, delegó sus poderes, todos sus poderes deviniendo vasallo del emperador Carlos:

> Después de haberle recibido lo llevó a su casa y lo hospedó en las casas de su padre, el rey Axayaca; le hizo muchas mercedes, y se ofreció a ser amigo del emperador, y recibir la ley evangélica…[49]

¡Y la guerra fue establecida!

La traición de Alvarado, quien masacró en el atrio del templo de Huitzilopochtli a la elite mexica, reunida por la fiesta del dios, será el acontecimiento que hará ineluctable la guerra entre españoles y mexicanos…

> Corría la sangre por el patio como el agua cuando llueve. Y todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos y tripas y cuerpos de hombres muertos. Y por todos los rincones buscaban los españoles a los que estaban vivos para matarlos.[50]

---

[49] Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, tomo I, p. 451.
[50] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 837.

Es evidente que tal masacre a traición de parte de Alvarado va a provocar una respuesta mexica. Aún más, dice el texto de los Informantes que es Alvarado quien:

> …en absencia del capitán, persuadió a Motecuhzoma para que mandase hacer la fiesta de Huitzilopuchtli, porque querían ver cómo hacían aquella solemnidad. Motecuhzoma mandó que se hiciese esta fiesta para dar contento a los españoles.[51]

La respuesta se organiza a medida que cunde por la ciudad la noticia de la afrenta:

> Comenzaron a dar voz, diciendo:
>
> ¡A las armas, a las armas! Y luego destas voces se juntó gran copia de gente, todos con sus armas y comenzaron a pelear contra los españoles.[52]

Lo que extraña en un relato como éste, de parte de "testigos" de la Conquista, no es sólo la descripción tan rápida de un crimen contra el derecho natural, cuyo fundamento debían conocer los Informantes de Sahagún después de años pasados en el Colegio de Tlatelolco o en compañía de franciscanos y de españoles, sino que no haya ninguna palabra fuerte de condena a dicha violencia. Una primera respuesta a lo escueto de la descripción de la fiesta podría ser que hubo pocos testigos sobrevivientes, pero nada impide suponer que los Informantes hayan asistido en otra ocasión a dicha fiesta, si eran principales "entre los más sabios y reconocidos".

Claro está que el texto nos remite a otros documentos de la obra del padre Sahagún, en los cuales no se describirán más

---

[51] *Ibid.*, p. 836.
[52] *Ibid.*, p. 837.

los atavíos y los areitos de estos indios porque ya fueron presentados en otras partes de la misma obra, "los cuales están en la letra explicados, y otras ceremonias que se ponen en todo este capítulo". Aquí, con esta pequeña frase aparece con claridad una voz que ya no pertenece a los testigos, sino que es la de quien organiza el discurso de los mismos, enviando al lector curioso de detalles a otros textos de la misma obra, lo que permitió a los especialistas incurrir en la idea de que en cierto momento de su elaboración, este libro doce formaba parte de otro libro .

La falta de condena moral ante semejante crimen, hoy nos deja con una sensación amarga, a menos que el único detalle de la fiesta reportada nos dé una pista sobre la ausencia de más elementos y, una vez más, nos muestre nuestra imposibilidad de fondo para entender estos textos de manera inmediata. El texto parece darnos una llave cuando nos describe: "La manera como hacían la estatua de Huitzilopuchtli, de masa de diversas legumbres, y cómo la pintaban y cómo la componían, y cómo después ofrecían delante della muchas cosas".[53]

Ésta es la relación escueta de una de las prácticas más evidentes para los españoles de la maldad y de la naturaleza diabólica de los cultos y de la totalidad de la cultura indígena, porque esta fiesta era una auténtica parodia —según el razonamiento religioso occidental de la época— del principal misterio de la religión cristiana: la presencia de Cristo en el santo sacrificio de la Eucaristía. Toda parodia sacrílega de este santo sacrificio instaurado por Cristo, en persona, el Jueves Santo, merece un castigo ejemplar. Si bien la moraleja

---

[53] *Idem*.

del castigo está ausente y no se hace explícita en el texto, el hecho de que el único detalle que se reporte sea esta "parodia" diabólica de la eucaristía, nos lleva a pensar que para un lector de la época, que hubiera ya leído la obra de Sahagún, no se necesitan más explicitaciones: todo sacrilegio merece su castigo, mientras más grande sea éste, más grande será el castigo. Son pequeños elementos de este tipo, considerados como marcadores discursivos, los que nos llevaron, desde nuestros primeros acercamientos a *La visión de los vencidos,* a dudar de la naturaleza "indígena" desde una perspectiva histórica, de la palabra de los "Informantes de Sahagún" y no nos aferramos ni un instante a la idea de que esos silencios "indígenas" pudieran ser el efecto de una censura más o menos vigilante del buen padre Sahagún.

Pero, si retomamos el relato de las hostilidades entre mexicas e invasores, pocas cosas son claras. La guerra está declarada desde la masacre, pero se siguen introduciendo en las casas reales alimentos para los españoles y sus augustos prisioneros. A pesar de su situación poco grata, Itzcuauhtzin, gobernador de Tlatilulco, compañero de cautiverio del *tlahtoani*, se sube al techo de la casa real e intenta parar la guerra: "Mirad que el señor Motecuhzoma, vuestro rey, os ruega que ceséis de pelear y dexéis las armas". Tienen que dejar la guerra: "porque estos hombres son más fuertes que nosotros". Pero el argumento que éste esgrime, enfurece a los mexicanos y tlatilulcas. El prisionero vaticina de repente sobre la suerte de toda la ciudad e incluso del imperio: "y si no dexáis de darles guerra, recibirá gran daño todo el pueblo, porque ya han atado con hierro a vuestro rey".

Antes de ir más lejos, vemos aquí explayándose el mito de fundación cristiano, poco importa la situación militar real y que los españoles sean sólo un grupo reducido, sitiados, frente

a decenas de miles de guerreros bravos y que no temen la muerte. El argumento de Motecuhzoma a través de su heraldo es claro: ya todo está jugado, lo que arriesgamos es la destrucción total de la ciudad y de toda nuestra raza. Pero los guerreros no son inspirados por Dios. Enfurecidos por la matanza a traición, según ellos, de sus principales y familiares, inconscientes huestes demoniacas piden venganza y reniegan de su emperador, poniéndose fuera de la ley natural que, hasta cierto punto, los protegía. Renegando de sus autoridades legítimas, aumenta aún más la naturaleza de sus crímenes y se merecen el justo castigo que les caerá. La referencia a la idea de traición no entra en contradicción con lo que hemos dicho con anterioridad: "Tenían gran rabia contra los españoles porque mataron a los principales y valientes hombres a traición". Pero esta frase no indica que los Informantes condenen tardíamente el atentado al templo de Huitzilopochtli, sino que, viniendo después del rompimiento con los lazos de obediencia legítima que debían a su superior, poniéndose fuera de la ley natural, están por completo desprotegidos de los embustes del demonio, y su furia exacerbada por éste les hace ver sólo la muerte de parientes, superiores y amigos y no, evidentemente, el tamaño del sacrilegio que cometían.

Incluso las maldiciones y los insultos que profieren los guerreros furiosos, palabras un tanto soeces en el texto de un santo varón franciscano que apenas puede mencionar el pecado nefando, son extrañas: "¿Qué dice el puto de Moctezuma, y tú, bellaco, con él? No cesaremos la guerra".[54] La crudeza del lenguaje, si no es obra de la alquimia misteriosa de la edición de estos textos que hemos utilizado —un

---

[54] F. Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 838.

efecto de modernidad— llama la atención porque cada vez que se quiere cuestionar el valor de un guerrero, los Informantes recurren a una comparación con las mujeres o con las prácticas homosexuales, prueba de que este sexo y estas prácticas eran consideradas como poco nobles e incluso cargadas fuertemente de desprecio. El estatuto de la mujer en la cultura clerical occidental medieval o del siglo XVI ha sido ya bastante descrito por especialistas para que insistamos en esto; sin embargo, recordaremos sólo que, en resumen, la mujer es en general el auxiliar del demonio, cuando no es su genuina representación. Nos gustaría insistir más aquí sobre la reprobación de la homofilia que subyace continuamente en estos juicios morales. A pesar de que en México existe un poderoso movimiento de liberación homosexual, los estudios históricos sobre sexualidad colonial o prehispánica han sido poco permeados por estas reivindicaciones de reconocimiento de una sexualidad otra, diferente a la estricta práctica heterosexual considerada como "la normalidad natural e histórica". Esta actitud restrictiva ha impedido que se generen estudios interesantes sobre la sexualidad de los precolombinos, y la mayoría de los estudiosos mexicanos estarían sorprendidos si algún día se mostrara el grado de práctica homosexual "natural" que pudo haber imperado en estas culturas guerreras y el estatuto importante de personajes sexual y socialmente ambiguos que con frecuencia existieron en estas sociedades, que llamaremos aquí hombre-mujer o mujer-hombre.[55]

---

[55] Ver nuestro artículo relativo al tema en la revista *Debate Feminista* de octubre de 1992.

Las ciencias históricas y antropológicas, a pesar de todo su refinamiento conceptual y metodológico, y de la historia de las mentalidades o de una antropología sexual en pañales, no han logrado superar los tabús de la pequeña burguesía occidental y, por lo tanto, no les parece problemático el hecho de que los guerreros mexicas traten de "puto" al *tlahtoani* cautivo. Por otra parte, ¿por qué tantas referencias en los textos del siglo XVI a estos "grandes sodomitas"?, ¿es sólo otra manifestación del intertexto occidental que aplica imágenes y condenas ya bien conocidas en Europa? o ¿se trata de un conjunto de actitudes y de prácticas que sin ninguna duda merecerían ser conocidas y aclaradas, aun si se lograra demostrar que fueron sólo prácticas minoritarias?

Pero, regresemos al relato de la guerra que acaba de estallar en Tenochtitlan.

Uno se explica mal cómo Cortés pudo entrar a México sin ser molestado, si las hostilidades están ya desencadenadas y la guarnición española cercada; está claro que no debemos pedir a los Informantes de Sahagún un relato de campaña, y menos aún un reporte del desarrollo estratégico general del enfrentamiento.

Es evidente que un relato de la guerra, escrito desde el punto de vista de los mexica, hace bastante falta, pero no por eso tenemos que recuperar cualquier texto "indígena" que hable de ella. En apariencia estamos más informados de ésta por el lado español, tanto por Cortés como por Bernal Díaz del Castillo y los otros conquistadores, pero seríamos muy descuidados si nos suscribiéramos ciegamente a sus testimonios.

Desde el relato de Sahagún, la pérdida, la toma y la destrucción de Tenochtitlan se inscribe en el mito, pues lo que nos interesa aquí, fuera de todo aspecto militar, es constatar que el mito permanecerá fiel a sí mismo; así veremos apare-

cer la peste, después el hambre, las destrucciones y la estrepitosa salida de los demonios quienes abandonan, vencidos, la ciudad destruida.

Puede considerarse este episodio del capitán Tzilacatzin, "macho entre los machos", quien jamás retrocede y hace huir de terror a los aliados indios, último defensor de la grandeza azteca y encargado de rendir cuentas del carácter encarnizado de las luchas. Debido a este espíritu, los españoles no pudieron vencer por largo tiempo la defensa azteca, continuamente se veían obligados a retirarse, como en el sitio de Jerusalén donde los judíos, en muchas contraofensivas, rechazaron a los romanos hasta el interior de su propio campo… Pero el relato de este combate es, ante todo, el de un enfrentamiento simbólico que trasciende a los hombres que pelean en él, deben ser los más valientes para dar la medida de la contienda.

Retomaremos, pues, sólo algunos elementos simbólicos significativos del relato de la destrucción y toma de la capital azteca.

La destrucción del "templo" deberá escribirse como un momento importante del mito y en efecto, cuando los españoles predieron fuego al templo mayor de Tlatelolco,

> que era de Huitzilipuchtli, y todo se quemó en obra de dos o tres horas. Como vieron los mexicanos que se quemaba el 'cu', comenzaron a llorar amargamente porque tomaron mal agüero de ver quemar el 'cu'.[56]

Pero cometeríamos un error al creer que esta destrucción provoca el desánimo de los guerreros tlatelolcas. Al contrario, lloran sobre su templo, pero siguen luchando con ferocidad; el

---

[56] F. Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 853.

esquema de la desesperación frente a lo que se llamará, siglos más tarde, "la muerte de los dioses" no parece funcionar aquí.

La versión del incendio de este mismo templo dada por Miguel León-Portilla, retomando la versión de Ángel Ma. Garibay, está más cargada de detalles simbólicos:

> Y cuando se le hubo puesto fuego, inmediatamente ardió: altas se alzaban las llamas, muy lejos las llamaradas subían. Hacían al arder estruendo y reverberaban mucho. Cuando ven arder el templo, se alza el clamor y el llanto, entre lloros uno a otro hablaban los mexicas...[57]

Evidentemente, lo que aquí se presenta es la descripción del fuego infernal y demoniaco, las llamas espectaculares parecen quemar al propio cielo; éste se acompaña de ruidos atronadores, y la luz de este incendio, poco ordinario, es una primera señal de la suerte futura de la ciudad de los demonios, quienes serán vencidos y tendrán que salirse aun contra su voluntad.

Tampoco se trata sólo del relato de la destrucción, por el fuego, de una construcción de madera, piedra y cal, sino de la de un templo simbólico —*el templo*— como morada del demonio y sitio en donde desarrolla sus embustes y artificios.

En el capítulo XXXVIII del *Códice Florentino*, se podrá ver a los indios inocentes, juguetes del demonio, utilizar una última carta, la del tecolote de Quetzal, para intentar el triunfo de las prácticas simbólicas y religiosas antiguas. Es el nuevo *tlahtoani,* en persona, asistido por los más grandes personajes de su Consejo, quien reviste:

---

[57] Informantes de Sahagún, *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, p. 119.

> A un gran capitán de nombre Opochtzin. En seguida lo revistieron, le pusieron el ropaje de tecolote de quetzal, que era insignia del rey Ahuizotzin. Le dijo Cuauhtemoctzin: esta insignia era la propia del gran capitán que fue mi padre Ahuizotzin. Llevela éste, póngasela y con ella muere. Que con ella espante, que con ella aniquile a nuestros enemigos y queden asombrados. Y se la pusieron. Muy espantoso, muy digno de asombro apareció… Se dice que en esta insignia está colocada la voluntad de Huitzilopochtli…[58]

Y la reacción estará a la altura de lo esperado:

> Ya va en seguida, el tecolote de quetzal. Las plumas de quetzal parecían irse abriendo. Pues cuando lo vieron nuestros enemigos, fue como si se derrumbara un cerro. Mucho se espantaron todos los españoles: les llenó de pavor: como si sobre la insignia venía alguna otra cosa.[59]

Esta última tentativa del "Búho de Quetzal", símbolo desesperado de las últimas fuerzas aztecas, último recurso del demonio, no es una victoria, a pesar del éxito momentáneo de la tentativa. Si recordamos la concepción cristiana del demonio y de sus formas de acción, al contrario, sabemos que se trata del signo manifiesto de la pérdida de la batalla por el enemigo del género humano. Toda la tradición teológica cristiana muestra con claridad que cuando hubo enfrentamientos espectaculares entre las fuerzas del bien y las del mal, la presencia demoniaca se vuelve más o menos visible en los momentos en que éste abandona el campo de batalla. Toda la imagología medieval del santo peleando contra los demonios, o la del Nuevo Testamento, cuando Cristo exorciza a los pecadores, nos mues-

---

[58] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 857.
[59] Informantes de Sahagún, *op. cit.*, p. 124.

tra la presencia visible del demonio cuando él abandona la partida, permitiendo a Dios que la victoria fuera más brillante y sirviera para la edificación de su pueblo.

Creemos que es así como debe leerse este corto relato del fin de los combates. Este extraordinario episodio marca, en el relato, el abandono de la lucha por las fuerzas del mal y no es asombroso que entonces, como por arte de magia, cesen los combates de los dos lados… y que se instale una suerte de espera, vigilia simbólica de la venida, de la realización escatológica. Esta suspensión del tiempo, que se encuentra en numerosos esquemas de tipo apocalíptico, indica que, al momento de la realización fundamental, todo estará suspendido, tanto los hombres como la naturaleza serán enmudecidos, en la espera de la realización final y total.

Y por si ese símbolo de la huida del demonio no fuera lo suficientemente claro, he aquí que sobreviene otro elemento simbólico, un meteoro, un cometa, en fin, un fenómeno natural celeste, encargado de rendir cuenta de que el ineluctable fin ha llegado:

> El día siguiente, cerca de media noche, lluvía menudo y a deshora, vieron los mexicanos un foego, así como torbellino que echaba de sí brasas grandes y menores, y centellas muchas remolineando y respendando, estallando. Y anduvo alrededor del cercado o corral de los mexicanos, donde estaban todos cercados, que se llama Coyonacazco. Y como hubo cercado el corral, tiró derecho hacia el medio de la laguna. Allí desapareció. Y los mexicanos ni dieron grita, como soelen hacer en tales visiones. Todos callaron por miedo de los enemigos.[60]

---

[60] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 858.

El símbolo de este fuego celeste es muy claro, da vuelta alrededor del reducto donde están atrincherados los últimos defensores aztecas, los envuelve de chispas y luz y se ahogará en medio de la laguna. Este cometa viene a marcar en el cielo el fin de los combates y está cargado de una simbología muy especial, que hace referencia a otros cometas: aquellos que hemos encontrado en la Antigüedad clásica y durante la época medieval.

Regresando brevemente sobre lo que expusimos cuando hablamos de los cometas en el intertexto occidental, diremos que ciertos cometas están cargados de una significación muy particular, la de anunciar la renovación espiritual del mundo. Según Plutarco, los estoicos concebían la historia dividida en grandes periodos cualitativamente diferentes; cuando ha llegado el tiempo del cambio de periodo, esta revolución cósmica se acompaña no sólo de grandes revoluciones políticas en los imperios, sino también en las costumbres, en los fundamentos morales de la vida social. Es una renovación completa de los hombres del Anáhuac, la que proclama este cometa.

Así, si creemos a Plutarco, que fungía como sacerdote de Apolo durante la guerra civil en Roma bajo Scylla y Mario, los prodigios interpretados por los adivinos toscanos anunciaron una renovación del mundo y el establecimiento de una nueva edad, en la que debían sucederse ocho generaciones de hombres que difirieran en sus costumbres y su género de vida. Siguiendo la creencia de que cuando una generación termina y empieza otra, el cielo y la tierra dan tesmitonio de esto con algún movimiento extraordinario. Esta creencia era bastante generalizada en el conjunto del mundo mediterráneo.

El nacimiento de una nueva raza de hombres, entendido sobre todo en el sentido moral, es decir, de los hombres animados por una nueva conciencia religiosa y cívica; y el adve-

nimiento de ese nuevo orden de cosas se parecía a la espera de los judíos y la renovación que procuraría el Mesías.

No se trata sólo de un sueño de poetas, propio de Virgilio; en numerosas ocasiones, los augurios manifiestan esta espera de la "renovación cualitativa" de los hombres; por ejemplo, cuando César es asesinado: "Vulgatius declara que el cometa que apareció en ocasión de la muerte de César era el signo del fin de una época y de la renovación universal".

Es evidente que la creencia de los estoicos en una evolución gradual del mundo, cuyas grandes etapas están marcadas por signos y catástrofes, alternando con inundaciones e incendios, tiene una estrecha relación con este discurso de la renovación y del cambio cualitativo de los hombres que se encuentran en las fuentes americanas.

Podemos encontrar huellas de esta esperanza de la renovación a lo largo de la Edad Media, hasta bien entrado el siglo XVII. Así, el cometa de 1014 dio origen a tantos comentarios e hipótesis que Raoul Glaber, cronista de esta época, nos reporta que:

> Durante el reinado de Roberto apareció en el cielo por el lado de occidente, una de esas estrellas que llaman cometas… brillando con destellos luminosos muy vivos, llenaba con su luz una vasta porción del cielo y se escondía hacia el canto del gallo. En cuanto a saber si era una estrella nueva que Dios enviaba o si era una estrella que había multiplicado simplemente su destello en signo milagroso, no correspondió sino a aquel que en su sabiduría norma todas las cosas, mejor no se sabría decir. Lo que sin embargo es seguro, es que cada vez que los hombres ven reproducirse en el mundo un prodigio de esa naturaleza, poco después se abate sobre ellos cualquier cosa asombrosa y terrible…[61]

---

[61] Raoul Glaber, en G. Duby, *op. cit.*, pp. 105 y 106.

En lo que piensa R. Glaber es justamente en una renovación de los hombres, renovación simbólica que debe afectar la vida y costumbres, que en esa época eran bastante bárbaras; la "sangre cubre la sangre" dice otro historiador de la época: Adhemmar de Chabannes; los grandes se destrozan entre ellos y hasta el Papa es víctima de intentos de asesinato… El cometa es, pues, el signo ineluctable de la renovación después de grandes castigos.

¿Cómo concluir entonces este largo capítulo sobre Jerusalén y Tenochtitlan, y sobre esta amalgama simbólica cuyos textos portan trazos evidentes? Amalgama simbólica que falta desarrollar y afinar, en particular, para reencontrar a través de un estudio de archivo y de relectura de los primeros textos americanos o de textos contemporáneos españoles, el origen directo. Hemos dicho que se trata de esquemas que se encuentran globalmente en las Santas Escrituras, pero la explicitación y comentario de esos textos eran una costumbre practicada y difundida sin restricciones por un gran número de sabios exégetas; así, de acuerdo con la importancia de la escatología cristiana, el *Apocalipsis* será uno de los libros más comentados en el periodo medieval.

Nos falta aún hoy un estudio de la versión "mexicana" de esta tradición exegética apocalíptica en los primeros años que siguieron a la Conquista, que permitiría mostrar cómo pudo haber influido directamente la construcción de ese modelo simbólico en los "Informantes de Sahagún".

Pensemos que si el lector ha seguido sin desfallecer la lectura de este estudio, que ha puesto a prueba su paciencia y sentido del humor, está convencido de nuestra hipótesis, aun si falta mucho por hacer en este terreno. Los textos indígenas de la conquista no son textos históricos, sino textos teológicos y deben pues ser leídos y tratados como tales. No se puede

pretender leer en ellos, de manera inmediata, la descripción histórica objetiva de una reacción indígena a la Conquista. Representan, cierto es, un discurso coherente cuya lógica de funcionamiento está bien alejada de aquella que tiende a leer en ella la práctica histórica. Querer hacer sobre ellos una lectura histórica, es una manera de impedirse para siempre comprender lo que pudo ser dicho en esos textos.

Lo que proponemos no es, en el fondo, muy complicado de poner en práctica. Creemos que el desplazamiento del ojo del lector es suficiente para que no siga perdiéndose en la fascinación que provoca el espejo de Occidente, persiguiendo imágenes virtuales que se parecen a unos indios, pero no son más que quimeras, que el intertexto occidental impuso construyendo América. Porque los textos de Sahagún, como los de la mayoría de los autores de relatos de la Conquista, son muy transparentes y a cada momento dejan claros índices del lugar donde se desarrolla y escribe el relato; así, cuando una vez vencidos los mexicas ven a Cuauhtemoctzin ir hacia los españoles para rendirse, dicen: "Ya va nuestro señor rey a ponerse en las manos de los dioses españoles", terquedad de los mexicas en su ceguera, pensamiento mágico que aflora de nuevo a una conciencia indígena incapaz de concebirse fuera del mito, o sencillamente una manera de cerrar un episodio y de refundamentar el derecho de Cortés sobre el Anáhuac, conclusión normal de un tipo de relato concebido como un texto fundador de una cristianización guerrera e imperial.

Octava vuelta
LOS CABALLOS Y LOS PERROS DE CORTÉS

O pequeño suplemento ilustrado del mito:
Elementos para una zoología imaginaria.

Caballos reales

Hemos visto aparecer aquí y allá en los textos indios de la Conquista, la importancia del caballo en la representación de los españoles. Pero, en realidad, ¿qué pasó con el caballo?

Desde un simple punto de vista militar, nos parece evidente que los indios de la costa, después los de Tlaxcala y finalmente Motecuhzoma sabían muy bien a qué atenerse respecto a esos animales, aun si los textos del encuentro continúan presentándolos como seres extraños, más o menos parecidos a monturas divinas.

Siempre desde el punto de vista militar, está claro que los indios percibieron con rapidez las ventajas del caballo, puesto que permite cierta movilidad sobre terreno apropiado y proporciona una innegable ventaja militar y táctica. Lo probaron muy pronto cuando quisieron aniquilar esta ventaja española construyendo defensas, trampas contra estos animales y adoptando una técnica específica de combate contra la caballería.[1]

---

[1] Hernán Cortés, en su primera *Relación*, narra cómo los indios tratan de adaptarse al combate contra el caballo: "Se había cerrado la ruta real por donde debíamos pasar, y habían abierto otra calzada sembrada de trampas y puntas de árbol aguzados, para hacer caer a los caballos y lastimarlos…"

Estamos lejos del centauro descrito por ciertos autores; dudamos que su misma noción haya existido en la mitología indígena; centauro, es decir, mitad hombre/mitad caballo: ¡construcción simbólica difícil si no se conocía al caballo!

Desde el punto de vista pictográfico, no se encuentran rasgos de ese terror que habría de provocar el encuentro con animales fabulosos. Así, en el *Códice Florentino*, por ejemplo, los indios se encuentran representados más grandes que los caballos. La representación gráfica éstos no tiene nada que ver con la apariencia de monstruos capaces de impresionar la imaginación de los indios.[2]

Que los indios no hayan conocido los caballos es una cosa, que los hayan asimilado rápidamente a unos seres divinos es en realidad otra; su parecido con los ciervos —otra versión— nos parece mucho más plausible y más de acuerdo con una muy patética reacción indígena.

Por otra parte, el número de esos caballos era muy escaso para poder decidir una batalla. Recordemos que Cortés, según dice la tradición, cambió sus últimas joyas para equipar a uno de sus tenientes nobles con un caballo, porque eran muy caros y todavía muy escasos en esa época. Por lo tanto,

---

Se sabe también cómo algunos indios, principalmente con piedras unidas con tiras de cuero delgadas, hacían tropezar a los caballos maniatándoles las patas. Los indios chichimecas sabrán muy bien no solamente luchar contra los caballos, sino, sobre todo, utilizar lo que parecía la mejor arma contra ellos. Ni hablar de los indios araucanos quienes muy pronto supieron adoptar el caballo, e inaugurar estrategias eficaces para repeler durante décadas a la penetración española.

[2] Los caballos utilizados en esta época, en España, si creemos a F. Braudel, eran más bien chicos: "Se utilizaban en España en el siglo XVI muy hermosos caballos de silla, pequeños, vivos, rápidos pero que pasaron de moda en el siglo siguiente", cuando se preferían los grandes caballos, gusto que perdurará hasta el siglo XIX.

en la Conquista de México no se vio a una brillante caballería española, puesto que entonces no eran sino unos cuantos ejemplares que, por cierto, muy pronto fueron muertos o heridos o aun sacrificados a los dioses indios.[3]

También parece necesario reconsiderar la utilidad misma del caballo para el conquistador, si jamás hubiera portado la panoplia de fierro con la que ciertas representaciones gráficas lo muestran. Así revestido el caballo, cargado con gran peso, se torna entonces poco manejable, y los indios supieron muy pronto que contra un jinete revestido o no de fierro, la mejor táctica, que será mucho tiempo aquella de las infanterías de

---

[3] Cortés narra asimismo el interés por el caballo debido a su rapidez en los encuentros con los indígenas. Se sabe que la guerra india era de carácter individual de acercamiento, en la que se buscaba sobre todo, hacer prisionero al adversario.

Así se explica que en todas las primeras batallas, el número de españoles muertos fuera ridículamente bajo y, al contrario, fueran más o menos gravemente heridos; el interés por la captura de un español muerto era nulo, pero un herido convenientemente cuidado era una fuente de prestigio para aquel que lo hubiera capturado. Esto explica que el caballo haya dado a Cortés una cierta ventaja, puesto que le permitía detener un momento la confrontación o acercarla cuando se volvía favorable; por otra parte, la viveza misma de estos animales torna a su favor un combate ya desfavorable.

Basta con oírlo describir algunas escaramuzas para darse cuenta. En camino por Tlaxcala, Cortés cae sobre un ejército reunido; no son más que seis caballeros en "exploración"; los indios se reunieron tirando sus espadas… "después nos atacaron de tal suerte que nos mataron dos de los caballos e hirieron a tres de mis hombres de los cuales dos eran caballeros…"

Los españoles mataron una cincuentena de indios, los españoles no estaban tan mal pues "como teníamos al caballo, cargábamos al galope, para retirarnos de igual forma…

En otra parte reporta una de sus hazañas a caballo: "Antes que la acción se desencadenara, les quemé cinco o seis pueblitos de un centenar de casas, tomé cuatrocientos prisioneros y me retiré, siempre combatiendo, hasta mi campamento…". "Antes de que el día amaneciera, caí sobre dos pueblos tomándolos por sorpresa, los indios salían desarmados, las mujeres y los niños corrían desnudos por los caminos y les hice mucho mal…

los ejércitos medievales, consistiría en hacerles perder los estribos. Una vez desmontado el jinete se le tomaba prisionero o sencillamente se le degollaba, pues era incapaz de levantarse o de moverse con corrección; sobre ese tipo de "caballo armado", el jinete, también armado, era demasiado pesado para subir solo; para hacerlo, era izado por un polipasto que lo depositaba sobre él.

En los enfrentamientos se necesitó de disponibilidad y movilidad en todo momento (Cortés prohibió, con la amenaza de los más severos castigos, abandonar el pertrecho de guerra); es verosímil que, considerando las características de la guerra americana, así como la escasez relativa del hierro, el aligeramiento de las armaduras se hiciera norma, lo que nos obliga a relativizar ciertas representaciones pictóricas de un Cortés montado sobre un caballo ataviado de fierro.

Jamás los caballeros españoles de los primeros tiempos de la Conquista fueron revestidos de ese aspecto terrible y brillante de las armaduras de hierro. Las vistieron sólo algunos años después de la Conquista cuando, con el oro rescatado, los principales conquistadores pudieron importar o mandar hacer estas preciosas armaduras que lucían en los desfiles o en las fiestas de la nueva oligarquía americana.

Por otra parte, podríamos pensar que contra un enemigo superior en número pero que, en apariencia, no disponía de armas de tiro demasiado potentes, el aligeramiento de la armadura del caballero deviniera posible, sin mucho riesgo; evolución inversa a la que se constató en Occidente, donde el desarrollo de la ballesta, esta arma largo tiempo impía, condenada por los concilios, había visto un desarrollo correlativo de la resistencia y el peso de las armaduras. De hecho, no es cierto que las armas de tiro de los indios hayan sido insuficientes en tamaño y en fuerza; en especial, el arco o el propulsor de

venables que tenían una gran fuerza de penetración y un tamaño relativamente grande; fueron las propias características de la guerra indígena las que dieron a los españoles una ventaja táctica, en especial la utilización del caballo.

En efecto, no se comprenderá jamás, sin hacer intervenir a la Divina Providencia, a la "baraka" o a la suerte de Cortés y los suyos, sobre todo de los caballeros, cómo es que no fueron masacrados en los primeros encuentros.

De hecho, la guerra indígena es disferente, tiene como característica distintiva la de ser eminentemente individual. Es decir que, de manera contraria a la concepción de grupo compacto que desarrollaban los españoles en un país desconocido, el enfrentamiento de los guerreros mexicas se desarrollaba cuerpo a cuerpo en una suerte de esgrima simbólica. Si se recuerda bien cómo estaban ataviados los guerreros aztecas, por ejemplo, aun si su vestimenta de campaña fuera menos extravagante de lo que nos muestra su pintura, será verdad que los métodos de combate debieron haber alcanzado un grado de sofisticación extraño para un bárbaro occidental que no piensa en nada más que en matar al adversario.

En la guerra india era más importante capturar al adversario y luego sacrificarlo a los dioses o admitirlo en su grupo, en reemplazo de otro miembro desaparecido en la guerra (o como "esclavo"). En esta concepción, mi adversario está aquí para probar mi valor y sólo de manera secundaria y accesoria; y —en último caso— para ser muerto. Hay en la base de esas costumbres de guerra toda una construcción simbólica diferente de la vida y de la muerte, por completo ajena e incomprensible para la tradición occidental.

Por otra parte, en este tipo de enfrentamiento individual, más o menos singular, se distingue toda una organización jerárquica; tenemos así a los mejores guerreros que avanzan

y salen del grupo para desafiar al enemigo; no tienen noción de la línea del frente, donde todos los soldados se sienten más o menos obligados a una solidaridad del miedo; la ruptura de esta línea del frente por el enemigo constituye la derrota. En el caso indio, no hay esta unión, tampoco hay una unión verdadera del mando.

Así, los españoles constataron que ciertos grupos abandonaban el campo de batalla cuando uno de los dirigentes era herido o muerto en una especie como de ballet en el que cada uno entra y se retira siguiendo ritos y etiquetas conocidos y respetados por todos los contendientes americanos.

No hay duda de que la concepción de Cortés es más eficaz respecto a la muerte y a la destrucción del enemigo, lanza a galope su caballo y traspasa con su lanza a todos aquellos que se presentan de frente, no hay respeto individual por el adversario que constituye, para esta concepción, una masa indiferenciada a la que se trata de destruir a cualquier precio. Este método "bárbaro" da sus frutos en parte, siembra el desorden en toda la simbología de la guerra india; pero también es muy notable que jamás los indios se escondieron o cedieron terreno, por lo que las batallas duraban muchas horas, resultando un número muy elevado de víctimas indígenas. Lo que en todos los casos llamó la atención de quienes reflexionaron sobre estos encuentros militares fue el número siempre reducido de las víctimas españolas; y la primera conclusión que se impuso por mucho tiempo fue la de considerar que la superioridad del armamento occidental era tal que explicaba de manera natural y por sí sola este resultado tan desbalanceado de muertos. Para resolver esta aparente contradicción, otros autores pensaron que en estas batallas hubo mucha exageración de los españoles que querían hacer crecer hasta lo epopéyico la conquista de unos cuantos indios salvajes. Al final, tampoco falta-

ron los que aceptaron la tesis de la Divina Providencia, es decir, que si los españoles vencieron fue porque así debía ser, porque Dios así lo quería: el nuevo pueblo elegido castigaba duramente, en nombre del dios único, a las huestes del demonio; en esta "explicación" desaparecía toda contradicción. Falta por explicar hoy todavía mucho de la guerra indiana y el sentido de la vida y la muerte que contenía implícito; por ejemplo, sabemos que en esa época todos los pueblos de Mesoamérica tenían un gran conocimiento de numerosos venenos vegetales y que eran capaces de utilizar flechas envenenadas contra animales, aunque parece que casi nunca los utilizaron en la guerra contra los españoles. ¿Por qué?

Parece ser que lo que les importaba a toda costa era la captura del enemigo vivo y en esta empresa estaban decididos a arriesgarlo todo, incluso su propia vida; más bien se tiene la impresión de que estos guerreros ponían en juego su propia vida a cada instante en los enfrentamientos, actitud que debía tener importantes consecuencias tanto en el desarrollo de las guerras indianas como en la formación y el carácter del guerrero.

Gracias a sus caballos, Cortés entra en la batalla, luego huye, vuelve a entrar, más tarde se escapa; en ningún momento le interesa hacer prisioneros. Al contrario, el grito clásico de la guerra occidental es "guerra sin cuartel". Algunos años después, la táctica cambia, como en el caso de Nuño de Guzmán, pues trata de hacer el mayor número posible de prisioneros para venderlos como esclavos; pero este trabajo lo harán ya los aliados indígenas.

Si tuviéramos que caracterizar estos primeros encuentros, podríamos decir que en realidad no hay un verdadero enfrentamiento entre indios y españoles. Cada uno hace *su* guerra: la guerra de Cortés es diferente y más mortal que la americana. La utilización de la ballesta y de algunas armas primi-

tivas de fuego refuerzan esta guerra de la muerte y la destrucción; pero la superioridad mortífera no proviene sólo de mejores armas, sino de la concepción "cultural" que subyace a la lógica de esta guerra.

Aunque sabemos también que, a pesar de todo, muy pronto los caballos serán heridos o muertos, e incluso que para un caballero "aligerado", avezado en el manejo de la lanza, el caballo es, a veces, a lo largo de la Conquista, sólo un auxiliar mediocre, pues las condiciones geográficas, geomorfológicas, se prestaban mal para que se desarrollara esta ventaja, estaremos de acuerdo con don Fernando de Alva Ixtlitlxóchitl cuando escribe:

> Ellos no arreaban los animales sino por ostentación y para mostrarlos a los habitantes de esos pueblos que no los conocían, desearon verles a causa de su reputación que se había difundido. Estos animales no eran de ninguna utilidad para hacer la guerra pues la parte más alta del país era muy montañosa y los planos estaban convertidos en marismas y lagunas, era un milagro que pudieran avanzar: la marcha les fatigaba más que a los peatones…[4]

Así, parece que falta reconsiderar toda esta mitología brillante del "Conquistador a caballo" construida más tarde; sin

---

[4] Ixtlilxóchitl, *op. cit.,* p. 183. Comparar con Oviedo (2a. parte, libro 32, cap. 11, Madrid, 1854), citado por J. M. de Herediae en su *Notas a Bernal Díaz del Castillo:* "Los indios de Tabasco, a pesar de su espanto, no desarrollaron el terror tanto como los de Yucatán en casos parecidos. En una fiesta que ofrecieron a Montejo, el Adelantado les presenta un caballo que llevaba campanillas en el antepecho…Su miedo —dice Oviedo— fue tal, que verle y huir fue uno; los más pusilánimes se dejaron caer a tierra y cuando le oyeron relinchar, no hubo ni tuvieron necesidad de medicina ni mejor purga para soltarse por los bajos, de tal manera que era insoportable la hediondez cuando se acabó aquella fiesta…"

embargo, es necesario no olvidar que es el vector de movilidad, gracias al cual los soldadotes españoles pudieron organizar, algunos años después, el saqueo de aquello que no fue destruido y alcanzado por la primera conquista.

Cierto es que fue auxiliar importante; sin embargo, su papel permaneció marginal; sólo a veces permitió a algún jefe escapar de la muerte; son elementos de "escape" más que ofensivos y también cumplen un cierto papel de reconocimiento y de exploración.[5]

El caballo, como todo lo que concernía a los españoles, se benefició evidentemente de una cierta curiosidad, en tanto que era un animal domesticado, que obedecía al hombre y que, por tanto, podía sorprender a los indios de Mesoamérica que prácticamente no tenían animales domésticos.[6, 7]

---

[5] En una estrategia de guerra en la que el enemigo es numeroso y en la que se trata de desbaratar al adversario, la movilidad deviene un elemento importante, y todo lo que aumente la movilidad y el efecto de sorpresa, como el caballo que tenía Cortés, le permitió aumentar su poder ofensivo.

[6] De hecho es muy posible y, además, probable que ciertos animales encontrados muy jóvenes en la naturaleza hayan sido criados por los indios; por ejemplo, los pequeños felinos o algunas aves. También se sabe que las especies criadas en los corrales de los indios no se diferenciaban mucho de aquellas en estado natural. Además, en numerosas ciudades, como en México, había especies de zoológicos o jardines botánicos donde la fauna local vivía semiprisionera y para llevar allí a estos felinos tenían que ser apresados antes.

[7] A pesar de que en México se reza un credo que dice que los recursos naturales biológicos (fauna y flora) eran en el espacio de la hoy República Mexicana, extraordinariamente variados, poco se ha hecho para conocer y conservar esta riqueza ecológica de la naturaleza americana. La mayoría de los ecosistemas presentes en este espacio están hoy muy desequilibrados cuando no están ya en gran parte destruidos. No sería extraño que un joven habitante de la urbe metropolitana ponga en duda esta riqueza en fauna y flora que sus antepasados indígenas supieron respetar, dominar y

Pero si ligamos la figura discursiva de estos caballos a lo que hemos dicho de la naturaleza del pseudodiscurso indígena, podemos considerar que el aprecio de los textos "indígenas" por los caballos era más que el simple reflejo del aprecio que los españoles mismos daban a los caballos y a su posesión, como representación y símbolo de pertenencia a una clase elegida. Lo que pudo haber interesado a los indios —reales— fuera de lo militar, es que el caballo permitía dividir

---

transformar. En México, falta un estudio histórico que nos muestre las dimensiones temporales de la conquista de los ecosistemas nacionales por animales, plantas, bacterias, hongos… venidos de otros horizontes.

Creemos que una cabal comprensión del funcionamiento de las sociedades precolombinas pasa por un inventario de sus recursos bióticos, en número de especies y en cantidades. Para adelantar este esperado trabajo proponemos aquí el testimonio extraído de las *Memorias de Gerónimo* (Grijalbo, pp. 62-64):

"En las praderas que se extendían hasta el pie de nuestro campo, en las montañas, erraban los rebaños de gamos, de antílopes, alces, bisontes que sólo teníamos que matar cuando teníamos necesidad.

En general, cazábamos los búfalos a caballo y los matábamos con nuestras flechas y nuestras lanzas. De sus pieles hacíamos cobijas y camas. Comíamos su carne.

La caza del antílope demanda más habilidad que la caza de cualquier otro animal. No es posible acercarse a él sino contra el viento.

No era raro que pasáramos muchas horas para poder aproximarnos lentamente a los antílopes que erraban… alcanzábamos a matar muchas bestias antes que el rebaño huyera. Su carne se secaba y colocaba en recipientes. La guardábamos así por muchos meses. Sumergíamos la piel del antílope en una mezcla de agua y ceniza, le quitábamos los pelos y curtíamos la piel hasta que quedaba suave y flexible. Sin duda, ningún animal era tan preciado para nosotros como el antílope.

En los bosques y a lo largo de los ríos se encontraban muchos pavos salvajes. A caballo, les reunimos y les llevamos lentamente hacia los planos hasta que estaban muertos de fatiga. Cuando empezaban a dejarse caer o a intentar esconderse, les atrapamos y les golpeamos a un lado de nuestro caballo. Si alguno de ellos volaba, lo perseguíamos y llegando a su altura, lo matábamos con un palo o maza de caza. De esta manera, llegamos, en general, a prender tantos pavos como podían cargar nuestros caballos.

a los bárbaros conquistadores en dos categorías: los grandes que tenían caballos y los otros, los obscuros, los peatones, que carecían de ellos.[8]

En resumen, nos parece que el papel del caballo en la Conquista puede ser reducido a proporciones más verosímiles. No era muy importante en lo estratégico, ni tampoco pudieron provocar en los indios reacciones de pánico, porque —estamos convencidos— si los indios no consideraron a los españoles como dioses tampoco hay razones para pensar que los caballos pudieron haber sido tomados por criaturas divi-

---

En nuestro territorio también había muchos conejos y les acorralábamos a caballo. Nuestros caballos estaban entrenados para perseguir conejos a toda velocidad y cuando se aproximaban a ellos, nos inclinábamos a un lado de ellos y golpeábamos al conejo con nuestra maza de caza. Si estaba muy lejos, lanzábamos nuestro bastón para matarles. Era el gran deporte de los jóvenes muchachos, pero los guerreros raramente cazaban piezas menores.

Había mucho pescado en los ríos, pero como no los comíamos, no intentábamos atraparles ni matarles…"

[8] Cuando Cortés organiza su expedición, los caballos son escasos. Díaz del Castillo, al relatar los preparativos de la expedición, nos dice: "Pues, estando que estábamos de esta manera recogiendo soldados y comprando caballos, que en aquella sazón pocos había y muy caros, y como aquel caballero por mí nombrado que se decía Alonso Hernández Puerto Carrero no tenía caballo ni de qué comprarlo, Hernando Cortés le compró una yegua rucia; y dio por ella unas lazadas de oro que traía en la ropa de terciopelo…"

El prestigio del caballo, así como su precio, llevan a Bernal a establecer la lista de los caballos que se juntaron para la nueva expedición: "Quiero aquí poner por memoria todos los caballos y lleguas que pasaron…" Y así sabremos que el caballo castaño zaino de Cortés se murió pronto, al llegar a San Juan de Ulloa, y que de los caballos que se llevaron, por lo menos cinco no fueron muy buenos e incluso algunos eran francamente malos y no pudieron llevarse más ni mejores ejamplares "porque en aquella sazón no se podían hallar caballos ni negros si no era a peso de oro; y a esta causa no pasaron más caballos, porque no los había ni de qué comprarlos." (Bernal Díaz del Castillo, *La veradera historia...,* col. Sepan cuántos... 5, Porrúa, México, 1974, pp. 35 y 39.

nas. Aún más, pronto, desde los primeros enfrentamientos, la muerte violenta o las heridas de cierto número de caballos[9] (aunque los españoles intentaban esconder sus bajas en este renglón) convenció muy pronto a los indios de que se trataba de animales y de ninguna manera de monturas divinas, además de que la muerte de los primeros españoles fue la prueba de que éstos no eran dioses y consideraron que los dos tipos de bichos raros, españoles y caballos, serían una buena ofrenda para un sacrificio.

Caballos míticos

Relativizar históricamente la importancia del caballo es un primer paso, pero queda pendiente el hecho de que nuestros textos contienen descripciones de caballos que no carecen de relieve y de estilo. Creemos que esos retratos participan de la misma construcción mítica que hemos analizado a lo largo de este ensayo; sin embargo, al mismo tiempo podemos pensar que la imagen del caballo es algo más que un auxiliar del mito. Parecen animados por una vida propia y autónoma y se les puede estudiar en tanto tales, con independencia de los hombres que los montaban.

Si estos textos existen, aunque no corrrespondan a una realidad histórica, material y concreta, nos encontramos remitidos al por qué de esos textos. Y remitidos a una función que no corresponde a la de un caballo real, sino a la función simbólica general a la cual pertenecen estos textos, entonces ten-

---

[9] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.,* pp. 53 y 54: "Cortés… mandó con brevedad sacasen todos los caballos de los navíos a tierra… y desde que hubieron sacado los caballos en tierra estaban muy torpes y temerosos en el correr como había muchos días que estaban en los navíos…"

dremos que buscar, como en el caso de los presagios y profecías, los textos que pudieran servir de modelo a esos extraños caballos.

Así, nos propusimos buscar en los textos sagrados y en algunas otras fuentes cristianas españolas un tipo de texto que pudiera haber servido de modelo a nuestros indios, "Informantes de Sahagún".

De hecho, como antes, aquí no se trata de reencontrar los textos exactos, el libro o el manuscrito, presente o no, en la biblioteca del Colegio de Tlatelolco en donde los indios hubieran podido encontrar esta imagen del caballo mítico. En esta búsqueda azarosa, nos veríamos arrastrados a seguir la hipotética pista bibliográfica de esos textos raros y enigmáticos de los siglos XV y XVI españoles que no aparecen sino esporádicamente en las ventas de libros raros y que desaparecen enseguida en la profundidad de los tesoros inaccesibles de las grandes bibliotecas públicas o privadas. Con mayor sencillez pensamos que las Escrituras mismas deben dar cuenta de ese modelo simbólico general y puede ser ésta la fuente de esa extraordinaria pintura del caballo encontrada en nuestros textos.

Así, León-Portilla tiene toda la razón en destacar, en la introducción a *La visión de los vencidos*, lo particular de esta descripción del caballo por los Informantes de Sahagún: "Tal es su fuerza que parece una evocación de aquella otra pintura extraordinaria del caballo que dejó escrita en hebreo el autor del *Libro de Jeremías*..."[10]

Es una lástima que Miguel León-Portilla no haya creído posible proseguir la investigación de esas similitudes, pero cuando nosotros decidimos seguir con esta búsqueda, vemos

---

[10] *Jeremías*, VIII: 16, La Santa Biblia, Ed. Esteriotipada después de Osterwald, J. Sociedad Bíblica Protestante de París, ed. Smith J., 1823.

aparecer ante nuestros ojos toda una construcción mítica, fabulosa y compleja estructurada alrededor del caballo.

Pues dice el *Libro de Job* en el cap. XXXIX:

> ¿Has dado la fuerza al caballo y has revestido su cuello de crines? ¿Harás brincar al caballo como un saltamontes? Su fiero relinchido da terror.
>
> Por su pie cruza la tierra; se enorgullece de su fuerza; va al encuentro del hombre armado; se ríe del pavor y no se espanta de nada, no se detiene frente a la espada; ni cuando las flechas del carcaj hacen ruido sobre él ni por el fierro de la alabarda y de la lanza.
>
> Cruza la tierra para socorrerlo, se mueve; no puede contenerse cuando suena la trompeta.
>
> Cuando la trompeta suena, relincha; siente de lejos la guerra, el ruido de los capitanes y el grito de triunfo…[11]

Se trata aquí de la descripción del caballo de la guerra en la tradición hebraica tardía del Antiguo Testamento, pero podemos constatar que el Nuevo Testamento, sobre todo dentro del *Apocalipsis* de Juan, da también una descripción del caballo como un animal de la guerra y de la destrucción, vector simbólico de la realización escatológica.

Se puede leer en el capítulo IX, cuando el quinto ángel tocó la trompeta:

> Cuando el quinto ángel sonó la trompeta, vi una estrella que caía del cielo sobre la tierra; y la llave del pozo del abismo le fue dada a este ángel.
>
> Y él abrió el pozo del abismo… y del humo del abismo salieron saltamontes que se repartieron sobre la tierra…
>
> Y les fue ordenado no hacer daño a la hierba de la tierra ni a las verduras, ni a ningún árbol y no hacerlo sino a los hombres que no tienen sobre su frente el sello de dios…

---

[11] *Job*, *op. cit.*, XXXIX:22-28, pp. 22-88.

> Estos saltamontes se parecían a los caballos preparados para el combate… y sus dientes eran como los de los leones.
>
> Tenían sus caparazones parecidas a las corazas de fierro y el ruido de sus alas era como el de carros jalados por muchos caballos que corren al combate…
>
> Tenían la cola parecida a la de los escorpiones y tenían un aguijón y su poder habría de dañar a los hombres durante cinco meses…
>
> Y vi los caballos de mi visión, los que estaban montados sobre ellos tenían corazas de color de fuego, del circón y del azufre; las cabezas de los caballos eran como las de los leones y salía fuego de su boca y humo y azufre.
>
> La tercera parte de los hombres fue muerta…[12]

Los caballos y los caballeros del *Apocalipsis* son suficientemente conocidos para que no insistamos, pero, al parecer también fuera de la tradición religiosa hebraica o cristiana se pueden encontrar referencias en las que el caballo está investido del sello del poder y la destrucción, del sello de la guerra. Así, como testimonio de numerosos caballos "míticos", encontramos a Bucéfalo, ese inmortal y fiero caballo que nadie pudo montar excepto aquel que habría de devenir "amo del mundo"; o el caballo de César, o aun aquel que Calígula deificó.

Y aún hoy, en plena época del caballo-vapor, nuestro imaginario presenta todavía esos caballos imaginarios, de una época ya pasada, caballos de fuego, demonios piafantes y relinchantes, caballos míticos que participan de las fuerzas sordas de la violencia de la naturaleza o del hombre guerrero.

Pero nos parece que la imagen más perfecta de este poder destructivo del caballo se da a través de la fuente más fundamental del cristianismo, la Biblia. Es pues probable que, si el

---

[12] *Apocalipsis* de San Juan, cap. IX, *op. cit.*, pp. 1-19.

discurso mítico del caballo en los textos indígenas es resultado del mito occidental, sus autores habrán encontrado estas imágenes en las Escrituras, más que en otras hipotéticas obras.

Intentaremos ver cómo la Biblia presenta al caballo.

El caballo en el Antiguo Testamento

En hebreo, como en latín, la misma palabra sirve para designar a la vez al caballero y al caballo; esta proximidad, esta identidad amerita por sí misma un estudio que no estaría exento de sorpresas, mostrando por ejemplo que, por mucho tiempo, el caballo, en los orígenes occidentales, fue un animal poco útil. Se usaba sólo para el lucimiento del caballero, hasta que se inventó y utilizó un arnés eficaz; su interés para la tracción era escaso, pues sin herraduras de hierro, los cascos se gastaban rápidamente sobre terrenos demasiado duros y se reblandecían si el terreno estaba cubierto de aguas. En tanto no se utilizaron los estribos, el equilibrio del jinete era débil y su capacidad ofensiva escasa; el estribo permite al caballero adoptar la lanza y dejar las armas de tiro como el venablo o el arco. En el sentido de la eficacia, el caballo es a la vez oneroso y poco fiable, pero, sobre todo, se utilizó para el prestigio del caballero.

El otro gran uso del caballo consiste en jalar los carros de guerra.

El caballo es casi nada sin el jinete. Por eso no es tan asombroso que desde entonces la misma palabra sirva para designar a ambos.

En la Biblia, uno se encuentra frente a una doble actitud respecto al caballo: por una parte, el caballo es despreciado y rechazado; incluso se matará a los animales que caigan en manos de los judíos; por otra, es la imagen más conocida de la

guerra, el vector de invasiones o el símbolo del poder del Estado de Israel.

La primera actitud parece corresponder a la parte más antigua de las escrituras bíblicas, a los tiempos de los patriarcas. Al parecer los caballos no tenían nada que hacer con los hebreos, pues utilizaban todo el año la mula y el camello, aun los bueyes; sin embargo, el caballo es un animal mucho menos rústico que todos esos animales; es decir, exige cuidados físicos constantes, una alimentación variada, agua relativamente abundante y fresca; de la misma forma, la naturaleza mucho más frágil del caballo —teniendo en cuenta las condiciones climáticas y geográficas de la región bíblica primitiva— impuso una clara condena de su uso.

La segunda actitud es la del animal de guerra, pero esta vez no sólo los ejércitos enemigos, también Israel tiene caballos: el pueblo elegido desciende de las montañas; en su reino en expansión, los grandes y poderosos pueden procurarse caballos, como manifestación de su prestigio, pero también para ejercer su poder.

Los primeros textos del *Génesis* presentan una condena clara del caballo, desde el punto de vista militar, como no suficientemente confiable: "Una serpiente sobre el sendero muerde al caballo en los jarretes y éste se cae de espaldas…" (*Génesis* XLIX, 17).

De este modo, es suficiente una pequeña serpiente para desmontar a un caballero (sin estribos), por lo que los patriarcas desechan su uso y los destruyen si caen en sus manos y ordenan que les corten las corvas.

De hecho, en los libros más antiguos del Antiguo Testamento, en el Pentateuco (*Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio*), en raras ocasiones se trata la cuestión del caballo, excepto para desconfiar de este animal,

símbolo del pecado de orgullo; como por ejemplo, cuando el *Deuteronomio* (XVIII, 16) explicita: "pero que Israel no vaya a multiplicar los caballos y que no traigan de regreso al pueblo a Egipto para incrementar su caballería…"

Consejo que a primera vista podría parecer erróneo si se considera que los enemigos tradicionales de los judíos y sus principales vecinos habían desarrollado la crianza y la selección de una caballería poderosa, destinada sobre todo a jalar los carros de guerra.[13]

De hecho, el pueblo de Yahvé no tiene necesidad de una caballería, pues el terreno de la cuna judía primitiva no se presta para el desplazamiento de esas máquinas de guerra, base fundamental de los ejércitos de esa época y región donde la guerra no es sino una continua correría de algunas semanas o meses, en el periodo de descanso de los trabajos agrícolas, en donde el factor rapidez y desplazamiento, velocidad y movilidad juegan un papel fundamental. El terreno es tan impropio que los estrategas de Holofernes se dan cuenta, cuando declaran: "Ese pueblo israelita no cuenta tanto para su defensa con sus lanzas sino con la altura de los montes en los que habitan. No es fácil escalar las cimas de esas montañas" (*Judith*, V: 22).

---

[13] Sabemos que los arreos antiguos del caballo no están hechos de tal forma que le posibiliten hacer un gran esfuerzo; es necesario pues, multiplicar los caballos a través de un atalaje ligero, y aún más si estos carros de combate son sobrecargados por la presencia de arqueros suplementarios, frondistas o lanzadores de venablos.

De hecho, las expediciones guerreras de esta época, salvo el caso de una guerra de conquista que ponía en acción medios mayores, se hacían en forma de incursiones sorpresa que la charrería permitía por su rapidez de desplazamiento y de regreso al país. Las expediciones no debían durar más del tiempo que aquellos meses cuando los grandes trabajos de la tierra estaban suspendidos.

Es por eso que Yahvé puede tranquilizar a Josué cuando crece el miedo a que el enemigo se precipite sobre Israel:

> Ellos llegaron con todas sus tropas, una multitud innumerable como la arena del mar, con una enorme cantidad de caballos y de carros… no tengas miedo (dijo Yahvé) pues mañana a la misma hora los habré de ver a todos heridos y vencidos por Israel, tú cortarás los jarretes de sus caballos e incendiarás sus carros…
>
> Josué les trató como Yahvé le había dicho: "cortó las corvas de sus caballos y libró los carros al fuego… (*Josué*, XI: 4/6/9).

Se concreta pues en los primeros libros un menosprecio general por el caballo: "¿los caballos galopan sobre los peñascos?", pregunta el profeta Amos (*Amos*, VI:13), ya que los caballos capturados son inútiles para los judíos, pues tenían los corvejones seccionados.

Pero pronto se constata que el Antiguo Testamento empieza a tener una nueva actitud frente al caballo, modificación que coincide con el tiempo de la expansión de Israel, en reinados de Saúl, David y Salomón, en que se asiste a la creación de una caballería importante, apoyo singular para la expansión. Israel desciende de las montañas.

El *Libro I de los Reyes* reporta este nuevo poder de Israel:

> Salomón reúne a los carros y a los caballos, juntó 1 400 carros y 12 000 caballos y los acantona en pueblos especiales y cerca de Jerusalén… los caballos de Salomón venían de Cilicia, los corredores del rey los exportaban de allí a precios elevados. Un carro era traído de Egipto por 600 siclos, un caballo valía 150. Por intermedio de los corredores, eran importados de la misma forma para los reyes de los hititas y los reyes de Haran (*Reyes*, IX: 26).

Pero la riqueza de Israel es el principio de la codicia de sus vecinos y el caballo se va a hacer presente en los textos de los profetas —"el caballo de guerra" y "de muerte":

Judith, XVI: 5:

Assur descendió de las montañas del Septentrión
…Viene con miríadas de soldados,
la multitud obstruía los torrentes
Sus caballos cubrían las colinas.
Hablaban de incendiar mi país,
de pasar a mis adolescentes por el filo de la espada,
de acabar con mis infantes,
de llevar como botín a mis niños,
y raptar a mis jóvenes hijas…

Jeremías, VI: 22:

Así habla Yahvé:
He aquí que un pueblo llega del Norte
una gran nación se anima en los confines del mundo:
tiene en el puño el arco y el venablo
son bárbaros y despiadados;
el ruido es como el bramido del mar
y montan sus caballos,
cada hombre está equipado para la batalla
contra ti, hija de Sion.
Nos hemos enterado de la nueva,
la mano nos tiembla
la angustia nos ha apresado…

Jeremías, VIII: 13:

He aquí que se avanza como las nubes
sus carros se parecen al huracán
sus caballos van más rápido que la águilas
¡Desgracia para nosotros!… ¡Estamos perdidos!

Jeremías, XLVI: 4, 9:

¡Enjaezad los caballos!
¡A la silla caballeros!
Alineados, cascos en las cabezas
Afilad las lanzas
Poneos vuestras corazas
¿Qué veo?
Les apresó el pánico
¡retroceden!…
sus bravos batidos
huyeron perdidamente
sin mirar hacia atrás,
es el terror por todas partes…
… caballos, cargad
carros, arremeted
avanzad, guerreros.

Jeremías, L: 42
(la misma descripción para la toma de Babilonia que para la toma de Jerusalén, comparar con *Jeremías*, VI: 22):

Tenían en su puño el arco y el venablo
son bárbaros y despiadados
el ruido es como el bramido del mar,
montan sus caballos,
cada hombre está equipado para la batalla,
contra ti, hija de Babilonia
el rey de Babilonia se ha enterado de la nueva
la mano le tiembla
la angustia le invade…

Isaías, V: 28 (Invasión asiria):

Sus flechas están bien aguzadas
todos sus arcos están tendidos
los cascos de sus caballos son como el sílex
las ruedas de sus carros parecen huracanes
sus rugidos son como los del león
él ruge como un leoncito
gruñe y agarra su presa
la arranca y nadie se la disputa
Gruñido contra él, aquel día,
como el bramido del mar
Se observa el país: tinieblas, angustia
y la luz se oscurece en la sombra…

Nahúm, III: 2:

¡Escuchad! el chasquido del látigo
¡Escuchad! el estruendo de las ruedas
caballos al galope, carros que brincan
caballeros a la carga
flamas de espadas
chispas de lanzas…
heridos en gran cantidad
un montón de muertos
cadáveres hasta el horizonte
se tropieza con los cadáveres!…

Habacuc, I: 8:

Sus caballos son más rápidos que panteras
más feroces que los lobos al caer la noche;
sus jinetes brincan, sus caballeros
llegan de muy lejos,
vuelan como el águila, que fundan para devorar

todos llegan para el pillaje
la cara ardiente como un viento del Este
juntan cautivos como arena.

Ezequiel, XXVI: 7, 10, 11 (predice la maldición sobre Tyr):

He aquí que he enviado contra Tyr, viniendo del Norte
Nabucodonosor, rey de Babilonia, rey de reyes,
con los caballos, los carros, los caballeros
una tropa y numerosas gentes…
…tan numerosos son los caballos que su polvo
te cubrirá,
al ruido de su caballería y de sus carros de guerra
tus murallas temblarán cuando él franquee tus puertas,
como se entra a una ciudad conquistada…
Los cascos de sus caballos pisarán todas tus calles
matará a tu pueblo por la espalda
echará a tierra tus estelas colosales
se te quitará tus riquezas, se apoderará de tus mercancías
derribarán tus murallas, destruirán tus casas lujosas.

El caballo contra Israel

De hecho, existe otro caballo que ya no será el caballo de la amenaza de la destrucción de Israel, sino el caballo de la gloria de Dios y de la gloria de Israel. Cierto, los caballos de Salomón eran los de la gloria de Israel, pero los caballos que encontramos ahora en las Escrituras son los de la promesa de Dios, de la liberación de Israel y de la gloria de Yahvé.

Pues qué le importan a Yahvé los innumerables carros de los enemigos de su pueblo, si como lo describe muy bien en el salmo LXXVI intitulado: "Oda al dios terrible": "Bajo tu amenaza, dios de Jacob, carro y caballo están paralizados…"

Y Ezequiel añade, cuando predice la destrucción del ejército de Gog y Magog:

> Y tú, hijo del hombre, así habla Yahvé: habla a las aves de rapiña, a todas las especies y a todas las bestias salvajes: Uníos, venid a reuniros de todas partes alrededor de mí para el sacrificio que voy a ofrecer… ven a comer hasta más no poder en mi mesa de caballos y de corceles, de héroes y de todos los hombres de guerra…[14]

Pero no son jamás los enemigos de Israel quienes escriben el destino de Israel; siempre es Yahvé quien suscita y permite que en castigo de sus pecados, Israel sea vencido, cautivo y dispersado, y sus enemigos pueden estar al acecho, Yahvé está ahí para defender a su pueblo cuando Él no ha decidido su destino. Así, en *Macabeos* 11: 24:

> Timoteo, que había sido batido anteriormente por los judíos, juntó fuerzas extranjeras en gran número y reunió cantidad de caballos venidos de Asia, apareció en Judea, imaginándose que podría adueñarse de ésta por las armas…

Judas Macabeo a la cabeza de sus tropas hace una partida para ir al combate cuando (V: 23):

> En la fuerte refriega, bajaron del cielo, frente a los enemigos, cinco hombres magníficos montando cinco caballos con frenos de oro que se pusieron a la cabeza de los judíos y tomando al mismo tiempo, Macabeo en medio de ellos, le cubrieron con sus armaduras haciéndolo invulnerable.
>
> Lanzaron también flechas y rayos sobre sus adversarios quienes, trastornados por el resplandor, se dispersaron en el mayor

---

[14] *Ezequiel* XXIX, *op. cit.*, p. 17.

desorden; 20 500 infantes y 600 jinetes fueron entonces degollados.
En cuanto a Timoteo, huyó…[15]

La protección de Yahvé hacia los judíos no le quita al enemigo el ser impresionante cuando llega. Así se describe el espectáculo amenazador:

Su aspecto es aquel de los caballos
como de los corceles, como ellos se impulsan
se diría un estrépito de carros
saltando sobre las cumbres de los cerros.
El crepitar de la flama ardiente
que devora el rastrojo,
un poderoso ejército ordenado para la batalla.

---

[15] Conviene recordar aquí que ese tipo de aparición junto a las armas de Dios o de grandes personajes de la corte celestial, se encuentran en la Biblia, puesto que se ve intervenir a los caballos de Dios, ángeles, arcángeles —el ángel exterminador.

Pero esta tradición simbólica se encuentra también en la tradición romana cuando aparecen Cástor y Pólux, Rómulo y algunos otros… No es pues asombroso que esta tradición esté presente en toda la Edad Media cristiana: en España es "Santiago", en Francia será "San Miguel". No deja de ser interesante subrayar que, según una tradición, después de la primera batalla bajo el sol americano, Santiago apareció en lo más álgido de la pelea. Recordemos que el mismo santo "apareció" también en la primera batalla que se dice inauguró la reconquista cristiana de España sobre los moros.

Según Gómara, en la primera batalla de Tabasco, apareció no solamente Santiago, sino también el mismo San Pedro; el prolijo Bernal no está de acuerdo, no por un racionalismo fuera de época, sino porque sabe que si vencieron ese día fue por "la gran misericordia de Nuestro Señor que en todo nos ayuda" y burlón se mofa de Gómara diciendo que a lo mejor, si no los vio, fue por ser gran pecador, pero duda que todos fueran tan pecadores como él y que no hubiese en el ejército cristiano un solo justo que pudiese ver la aparición, concluyendo: "Y si así fuera, como dice Gómara, hartos malos cristianos fuéramos que enviándonos Nuestro Señor Dios sus santos apóstoles no reconocer la gran merced que nos hacía…" (cap. XXXIV, p. 56).

> A su vista los pueblos están inquietos
> todos los rostros pierden su color…
> Pero si para el día del combate se equipa el caballo
> es a Yahvé a quien pide la victoria… (*Proverbios*, XXI: 31).

Los caballos de Dios van a provocar el terror de los enemigos como cuando provocaron la victoria sin combate de Judas Macabeo (*Reyes* 11: VII, 6) pues Yahvé hizo que se oyera en medio del campo de los arameos un ruido de carros y de caballos semejante al de un gran ejército, y éstos se dijeron entre sí:

> …el rey de Israel ha tomado a sueldo contra nosotros a los reyes de los hititas y a los reyes de Egipto para que marchen contra nosotros. Se levantaron y huyeron al crepúsculo, abandonando sus tiendas, sus caballos y sus asnos, en suma, el campo como estaba. Huyeron para salvar su vida…

El libro de los *Macabeos* contiene un interesante pasaje que nos remite directamente no sólo a los presagios de la tradición grecolatina, sino también a los de México.

Así, cuando Antioco estaba preparándose para la conquista de Egipto, hubo apariciones en Jerusalén, ruidos de batalla en el cielo. Frente a estos presagios, un judío llamado Jasón, quien además había oído que el rey seleúcida Antioco había muerto, quiso sacudir la "protección de los seleúcidas" de su país, e intentó restablecer una soberanía plena y completa. Desgraciadamente para Jerusalén, Antioco no había muerto y no podía permitir, en su marcha contra Egipto, la instalación de una disidencia a sus espaldas.

> En aquellos tiempos Antioco preparaba su segunda expedición a Egipto. Sucedió que en toda la ciudad, durante cerca de 40 día, aparecieron cabalgando en los aires caballeros vestidos con ropas bordadas en oro, tropas armadas dispuestas en cohortes,

> escuadrones de caballeros organizados en orden de batalla, ataques y cargas… agitación de escudos, bosques de picas, espadas desenvainadas, las flechas volando, el brillo fulgurante de las armaduras de oro y de las corazas de todo tipo. Todos rezaron para que esta aparición fuese de buen augurio… (II *Macabeos*, 1)

Pero, por desgracia, aquellos se engañaron, pues la infeliz tentativa de Jasón, con menos de 1 000 hombres, enojará mucho a Antioco y se terminará con una espantosa carnicería y la ruina de Jerusalén (versículo 11):

> Cuando la noticia de esos hechos llegó a conocimiento del rey, aquel concluyó que Judea lo estaba traicionando. Abandona al instante Egipto, furioso como una bestia salvaje y toma la ciudad a mano armada. Ordena a los soldados matar sin piedad a aquellos que se refugiaron en sus casas. Aquello fue una matanza de jóvenes y viejos, una masacre de mujeres y de niños, una carnicería de muchachas y de bebés. Hubo 80 000 víctimas de esos tres días; 40 000 cayeron bajo las armas y otros tantos fueron vendidos como esclavos. No contento con esto, osó penetrar en el templo y profanarlo…

Este episodio desastroso para Israel, destruido por sus enemigos, trae consigo una imagen del caballo, animal portador de la tormenta y de la destrucción. Pero existe otro caballo de la destrucción que es esta vez la defensa y la muralla de Israel. Son "los caballos de fuego" signo del poder y de la presencia activa del más alto grado que manifiesta así su poder y su gloria.

Los caballos de fuego

El *Libro de los Reyes* nos presenta un muy bello diálogo entre Eliseo, su sirviente y Yahvé (quien no habla pero hace brillar su poder):

En la mañana, Eliseo se levantó temprano y salió.
Y he ahí que una tropa rodea la ciudad con sus
caballos y sus carros, su servidor le dice:
—Ah señor, ¿cómo le haremos?
A lo que él responde:
— No tengas miedo pues hay más con nosotros que
con ellos— y Eliseo elevó esta oración:
— Yahvé, ábrele los ojos para que vea.
Yahvé abrió los ojos del servidor y él vio.
He ahí que la montaña estaba cubierta de caballos y
de carros de fuego alrededor de Eliseo… (II *Reyes* VI: 17)

Esos son los mismos caballos que Yahvé enviará para castigar a Heliodoro, enviado por Seleucus IV, hermano mayor de Antioco, para apoderarse del tesoro del templo de Jerusalén y de sus depósitos sagrados:

> Ya estaba ahí con sus satélites, cerca del tesoro, cuando el soberano de los espíritus y detentor de todo el poder se manifestó con tal brillo que todos aquellos que habían osado venir, golpeados por la fuerza de Dios, se quedaron sin vigor, sin coraje. A sus ojos apareció un caballo montado por un temible caballero y ricamente encaparazonado saltando con impetuosidad contra Heliodoro con los cascos por delante. El hombre que lo montaba parecía tener una armadura de oro. Dos jóvenes más aparecieron al mismo tiempo, con una fuerza notable, brillando de belleza, cubiertos con hábitos magníficos; tomaron lugar a sus lados y lo flagelaron sin descanso, le propinaron una granizada de golpes. Heliodoro cayó a tierra de súbito, y fue rodeado de espesas tinieblas… (*Macabeos*, III: 24)

Esos son "los caballos de fuego" que cumplen la voluntad de Yahvé, aquellos que llevaron a Elías al cielo (II *Reyes* IX, 9-10): "Pues, como ellos marchaban conversando, he aquí que un carro y caballos de fuego se entremetieron entre ellos dos y

Elías montó al cielo en el torbellino. Eliseo vio y le gritó: '¡Mi padre, mi padre! ¡Carro de Israel y su atalaje!…'"

Son también los mismos caballos que Zacarías percibió en sus visiones (*Zacarías*, 1, 9):

> Tuve una visión durante la noche: Un hombre [la versión hebrea agrega que montaba un caballo rojizo] estaba de pie entre los mirtos que tenían sus raíces en las profundidades; detrás de él los caballos alazanes, negros y blancos… son los caballos que Yahvé ha enviado con sus jinetes a recorrer la tierra. "Venimos de recorrer la tierra y he aquí que toda la tierra está en calma y tranquilidad…"

Y también (*Zacarías*, VI, z-3, 6):

> Comencé a abrir los ojos y tuve una visión durante la noche: Cuatro carros salían de entre dos montañas y las montañas eran de bronce.
>
> El primer carro tenía dos caballos rojos, el segundo dos caballos negros, el tercero dos caballos blancos y el cuarto dos caballos sin color.
>
> Avanzaron en dirección a los cuatro vientos del cielo, después estuvieron detenidos frente al señor de toda la tierra; los caballos rojos avanzaron hacia el país del Norte, los blancos hacia el país del Occidente y los caballos incoloros hacia el medio. Vigorosos, avanzan impacientes por recorrer la tierra…

Se encuentra en esta última cita una evocación a los caballos del *Apocalipsis,* encargados de manifestar el fin de los tiempos y de anunciar a toda la Tierra la venida de Dios.

Pero no se podría terminar este breve estudio sobre el caballo en el Antiguo Testamento, sin señalar que el sello de la guerra puede desaparecer de los "caballos de fuego", cuando son encargados por Yahvé para una misión de justicia y misericordia.

Y sin embargo, el caballo está marcado por el sello de la guerra y de la violencia; para simbolizar la paz tiene que

dejar su lugar en beneficio del burro: recordemos la entrada de Cristo a Jerusalén sobre una mula el día de Ramos:

Como lo profetizó *Zacarías* (IX: 9):

> ¡Regocíjate con todas tus fuerzas, hija de Sión!
> ¡Lanza tus gritos de júbilo, hija de Jerusalén!
> He aquí que tu rey viene a ti:
> él es justo y victorioso,
> humilde y montado sobre un asno
> sobre el borriquillo de una burra.
> Suprimirá de Efraín la caballería
> y de Jerusalén los caballos.
> El arco de guerra será destruido
> Él proclamará la paz para las naciones…

Pues el día de la liberación es el principio de una nueva alianza de paz (*Zacarías*, XII, 4).

> En ese día —oráculo de Yahvé— llenaré los caballos de confusión y sus jinetes de locura… golpearé con ceguera a todos los caballos de los pueblos.

Conclusiones

Creemos que este pequeño ensayo ha mostrado la complejidad de la representación de los caballos en el relato de las Escrituras; lo que podemos añadir es que la presencia de este auxiliar familiar del mito cristiano occidental de la cruzada contra los infieles no tiene por función decir una verdad militar del encuentro entre españoles e indios reales, sino que el relato de estos encuentros guerreros americanos obedece, como lo ha mostrado Alfonso Mendiola, a una retórica guerrera propia al intertexto occidental y que tendremos que desenmascarar si queremos un día saber realmente cómo los

antiguos americanos defendieron, armas en mano, sus pueblos y territorios.[16]

Perros reales y perros míticos

Éstas son las imágenes que nos transmiten los "Informantes" de los otros animales de los conquistadores:

> Pues sus perros son enormes, de orejas ondulantes y aplastadas, de grandes lenguas colgantes, tienen ojos que derraman fuego, están echando chispas, sus ojos son amarillos, de color intensamente amarillo. Sus panzas ahuecadas, alargadas como angarilla, acanaladas. Son muy fuertes y robustos y no están quietos, andan jadeando, andan con la lengua colgando. Manchados de color como tigres, con muchas manchas de colores…[17]

En la descripción de los perros de los españoles parece que nos encontramos también con ese aspecto mítico, espantoso y destructor que ahora conocemos bien, dispuesto a introducirnos al discurso de la destrucción y del terror. Pero aun ahí, nuestra primera reflexión debe conducirnos a pensar sobre el verdadero papel del perro en la conquista de México, y a relativizar, si es necesario, ese papel, al menos para los acontecimientos militares de la conquista de Tenochtitlan hecha por Cortés.

La segunda parte de nuestra reflexión deberá permitirnos ver si, como en el caso del caballo, las Escrituras Sagradas no

---

[16] Alfonso Mendiola Mejía, "La representación literaria de los hechos de la Conquista: la batalla de Cintla", en *Debate Feminista*, año 3, vol. 5, marzo de 1992, México, pp. 26-48.

[17] Informantes de Sahagún, *Códice Florentino*, libro XII, cap. III y IV, *La visión de los vencidos*, *op. cit.*, p. 32.

contienen un "modelo" de perro que pudiera haber influido en la construcción de esta imagen poco natural del perro en los "textos de los Informantes indígenas".

Ciertamente los perros españoles, los mastines, sobre todo aquellos entrenados para atacar ciervos o jabalíes, cuando no eran toros salvajes u osos, que solamente obedecían a golpes de látigo, no siempre tenían buena reputación, puesto que llegaban a veces a devorar a algún villano.

Pero en el caso americano, en el periodo de la Conquista, no debían ser muy numerosos,[18] y de todas formas su ferocidad no podía ser mayor que la de los grandes felinos de América: jaguar, puma, gato salvaje u otros carnívoros.

Lo que pudo impactar es el hecho de que estuvieran domesticados o sometidos por los españoles. Es posible que haya habido ahí un cierto efecto de sorpresa, aunque el género *Canis* no era desconocido en América y los indios mismos engordaban, para comérselos, una raza de pequeños perros que no ladraban (tal vez porque estaban castrados). La presencia de variedades americanas como el coyote no habla en favor de un gran efecto de sorpresa. En fin, no es porque los

---

[18] De hecho, según Díaz del Castillo, no hubo durante la Conquista sino dos lebreles, una lebrel que había sido olvidada y que es reencontrada viva. "Se encuentra la lebrel que había sido dejada cuando pasó Grijalva, y estaba gorda y brillante… y como teníamos con nosotros un lebrel de gran tamaño que pertenecía a Francisco de Lugo y ladraba fuerte en la noche parecía que los caciques de ese pueblo informaron a sus amigos de Cempoala que había tigre o león o bestia a matar a los indios…" (tomo II, p. 6).

Nótese que en esta anécdota, Díaz del Castillo empleó la precaución oratoria: parecía. No deja de ser interesante hacer el recuento exacto de los hechos donde él emplea ese tipo de precauciones, podríamos encontrar algunas sorpresas. Se verá entonces desprender un doble discurso, aquel del recuerdo de Bernal Díaz del Castillo, luego, superpuesto, el discurso de aquel que hemos llamado el mito: el retorno de los dioses… los prodigios.

precolombinos no hubieran sistematizado la domesticación de los animales, que fueran incapaces de pensarlo; nos parece, sin embargo, muy verosímil que ese efecto de curiosidad hacia los perros se haya visto disminuido por la cría de pequeñas fieras, atrapadas vivas cuando se quedaban solas o cuando sus padres habían sido muertos, práctica que, no siendo sistemática, se revela como muy probable.

El papel del perro se volverá importante en América, pero solamente después de la ocupación y el descubrimiento de las regiones periféricas, cuando se trata de expandir el espacio de las "conquistas", pues el perro permitirá la caza del indio, para lo que muy pronto será entrenado; ya fuera indio "encomendado huido", "esclavo negro", "indio de guerra". En otras ocasiones, era utilizado simplemente como medio para descubrir comunidades alejadas que no hubieran sido aún integradas al sistema del poder español. También, como un auxiliar militar, aunque en los primeros años su papel no pudo haber sido muy importante, en la medida, por ejemplo, en que para estas desgraciadas criaturas era muy difícil distinguir entre un indio aliado y un indio enemigo; más aún, la extrema diversidad del clima, de la flora y de la fauna y el gran número de estímulos sensoriales que recibía un perro yendo de Veracruz a Tenochtitlan y las innumerables combinaciones de ellos, desde nuestro punto de vista, no les permitía ser muy eficaces. En fin, la riqueza de la pequeña fauna disponible, caza de pelo y plumas, debió dar una cierta independencia a esos animales; encontraron al lebrel olvidado en la isla de Cozumel por la expedición de Grijalva "gordo y brillante", dice Bernal Díaz del Castillo.

Sin embargo, es posible que en ciertos casos, muy limitados, los perros hayan podido jugar un papel destacado en la ofensiva; pero, planteamos la pregunta: ¿es posible tener

muchos perros amaestrados que puedan ser, en conjunto, eficazmente dirigidos?

No podemos afirmarlo sólo porque un jefe español, cuando reparte el botín, da una "parte" a su perro favorito. No es por esto que el papel de éste haya sido importante, sino porque su poder sobre sus compañeros es tal que lo puede hacer y se atribuye una parte suplementaria, dándola a su perro.

La expedición de Cortés, y Cortés mismo, no dice nada al respecto, no incluye perros de combate; sólo se tienen huellas a través de Bernal Díaz del lebrel de Cozumel y de otro perteneciente a Cortés.

Si no hay perros "históricos", ¿de dónde provienen entonces estos perros "discursivos"? Antes de llegar al examen del intertexto occidental que anima el relato de la conquista americana, podríamos ver si esta presencia puede tener algo que ver con lo prehispánico que los Informantes hubieran podido dejar permear involuntariamente en su relato.

Podríamos decir, a manera de hipótesis, que esta figura discursiva del perro revela no el miedo al perro como animal, sino a la muerte que podía provocar. Los guerreros y los indios, en general, han probado que eran lo suficientemente valientes y no temían a la muerte en combate, pero a lo que probablemente sí podían temer era a un tipo de muerte ignominiosa y propiamente aberrante.

Lo que aquí queremos decir atañe a la noción de "cuerpo propio" que desarrolla cualquier cultura, es decir, que concierne al conjunto de todas las relaciones que el individuo de una cierta cultura liga con su cuerpo, base de su *socius*. Así, las relaciones sexuales, los cuidados corporales, las prácticas del vestido y culinarias, describen una concepción del "cuerpo propio", verdaderamente dialéctica entre el hombre y su cuerpo. Tenemos suficientes elementos para poder pensar que

en el conjunto americano existía una verdadera formulación original del cuerpo. Recuérdese los baños de vapor fundamentales en toda América, pero igualmente el dominio para los indios de su cuerpo y el cuidado apasionado de éste como medio de conocimiento, por una serie impresionante de mortificaciones, sacrificios, ayunos, etc., como los que se impone el joven guerrero y que le permiten desarrollar no sólo una gran resistencia física al dolor, al cansancio y un control casi perfecto sobre su cuerpo —la impasibilidad indígena— sino también alcanzar un estado de sueño despierto, una especie de estado psíquico en el que tendrá una visión y la intuición de su porvenir, que lo diferencia y lo ata al universo y a su grupo.

Creemos que el ejemplo de los indios de las grandes llanuras americanas, bien conocido en este aspecto, nos puede ayudar a pensar un poco lo que fue esta relación con el cuerpo en la época precolombina. El uso de estupefacientes diversos y de otras drogas "mágicas" ayudaba a esta integración —reinterpretación del universo a través de un pensamiento de la acción—; el cuerpo entero no estaba pues separado del conocimiento y servía de vector a estas diferentes operaciones. De aquí se derivaba el establecimiento de una relación original con el cuerpo. Es evidente que estas relaciones condujeron a diversas actitudes frente a la muerte; por ejemplo, los guerreros debían presentarse en el combate con toda su "personalidad", es decir, con un "honor" sin mancha, después de haber vestido su traje de guerra, representando la historia personal del guerrero.

Por lo tanto, la muerte por los perros pudo haber sido considerada como una muerte ignominiosa, porque el animal no solamente ataca por sorpresa, es decir, sin respetar todo el ceremonial de la guerra, y no permite al guerrero prepararse

para el acto de "guerra", sino, igualmente, al desgarrar al guerrero con sus dientes perturba la gran relación armónica que el guerrero tiene tejida con su propio cuerpo.

En numerosos casos se advierte que, a menudo, en el curso de las guerras indígenas americanas, pero también en otras épocas y culturas, los sobrevivientes arriesgan su vida para no dejar los cuerpos de sus camaradas muertos en manos enemigas —cuando no tienen treguas institucionalizadas para permitir a los beligerantes la posibilidad de enterrar sus cadáveres—, pues se trata, efectivamente, no sólo de honrarlos, sepultándolos del modo previsto por la costumbre, sino igualmente de impedir que sus cuerpos sean ultrajados por los perros, las aves de rapiña o aun los enemigos. La muerte por los perros entra en este tipo de ultraje que condiciona de manera muy drástica ciertas formas de creencia de vida *post mortem*.

Perros imaginarios

La descripción de los perros de los españoles no podía escapar al discurso escatológico que ya hemos descrito, como todo lo que concernía a los españoles: armas, caballos, perros, armaduras. A este respecto, nos creemos autorizados a decir que, como los caballos, los perros no tuvieron la importancia militar y táctica que los historiadores contemporáneos, releyendo los textos de los Informantes de Sahagún, han querido atribuirles.

Cabe destacar que una cierta figura del perro, en la tradición grecolatina, ya se inscribe en el "discurso de la amenaza" —amenazas sobre Roma— y se encuentra entre los prodigios anunciados y transmitidos por Virgilio y Tito Livio; se anota muy a menudo: "los horrorosos ladridos de los perros" que penetran en los lugares más sagrados para hacer oír sus aullidos.

Hemos ya descrito el aspecto terrible que revestían en el "testimonio indio" los perros de los españoles, pero después de una Tenochtitlan que sería otra Jerusalén, de los dioses que serían prefiguración de Dios, de los caballos que serían los del *Apocalipsis*, ¿no serían estos perros también el anuncio de otra cosa?

El perro de la Biblia tiene poco que ver con el de nuestro imaginario actual; con ese compañero fiel, amigo de los niños, lamiendo la mano de un amo ya viejo. Fidelidad, valor, devoción constante y obediencia son cualidades que, para nosotros y nuestros contemporáneos, son inseparables de la idea misma del perro. Pero la idea bíblica de este animal está muy alejada de esta imagen empalagosa y sentimental.

El perro en la Biblia

Desembaracémonos primero de esta furtiva aparición del perro bueno, pues de hecho esta imagen no está sino apenas esbozada.

Mientras que el perro aparece más de una cuarentena de veces en las Escrituras, apenas si se hace alusión a los servicios que puede prestar cuando cuida, perro fiel, el rebaño; incluso en este último caso, cuando lo hace, no parece que este animal gozara de una gran reputación ni de la confianza de su amo, como lo muesta el texto de *Job* (XXX: 1) cuando manifiesta su indignación al ver cómo lo tratan algunos testigos de su infortunio: "Pero ahora, aquellos que son más jóvenes que yo se ríen de mí, aquellos a cuyos padres yo desdeñara poner con los perros de mi rebaño."

En otro pasaje del Antiguo Testamento también se habla del perro guardián del rebaño, pero para estigmatizar a los jefes naturales de los hebreos que no son capaces de guiar el rebaño del pueblo elegido; y el Eterno dijo por la voz de Isaías (LXV: 10, 11): "Sus atalayas son ciegos, todos son ignorantes;

son perros mudos que no pueden ladrar; roncan soñolientos, echados, aman el dormir". "Son perros glotones e insaciables; son pastores sin inteligencia".

En el Nuevo Testamento, el hecho de que los perros hayan ido a lamer las úlceras del pobre Lázaro se entiende a veces como una prueba de algún interés por el perro y que existe algo en común entre hombre y perro. Esto cuando el evangelista Lucas (XVI: 20, 21) presenta el retrato miserable de la suerte de Lázaro:

> Había también un mendigo llamado Lázaro, que estaba echado a la puerta del rico, lleno de llagas y ansiaba saciarse con la migajas que caían de la mesa del rico y aun los perros venían y le lamían las llagas.

Una lectura posible es que el perro se conmueve tiernamente y tiene piedad de este infeliz y por eso le manifiesta afecto, lo que el corazón endurecido del rico, peor que un perro, no puede hacer.

O al contrario, se puede leer también que Lázaro es tan miserable que no puede ni ahuyentar a los perros que lamen sus heridas, a menos que su suerte sea tan terrible y su degradación tan extrema que lo haga asimilarse a los perros, a causa de la avaricia del "rico"; en cualquiera de las lecturas, el perro sale poco engrandecido de la parábola.

De hecho, no existe una sola evocación del perro tal como lo conocemos hoy; es más, los que tienen perros saben que éstos raramente siguen al amo, a menos que hayan sido amaestrados; al contrario, lo preceden. Así, en el *Libro de Tobías* se encuentra un cuadro parecido, pero puede ser interesante señalar que este libro no es reconocido por las Biblias judías o protestantes, pues su origen es considerado como dudoso.

El padre de Tobías, Tobit es ciego y éste, siendo niño aún, debe partir a un largo viaje; un compañero de ruta se pre-

senta; es el arcángel Rafael (VI: 1): "Partió el joven con el ángel y el perro los seguía. Caminaron, y llegada la noche, acamparon a la orilla del río…"

Y no se hablará más del perro, sino mucho más tarde, cuando los dos viajeros caminan de regreso hacia la casa de Tobit, con la esposa de Tobías, Sara, que aquel ha desposado en el curso del viaje. El ángel dijo a Tobías (XI: 3): "Vámonos nosotros delante para preparar la casa antes de que llegue tu esposa. Marcharon los dos juntos y el perro les seguía…" y es el perro quien de repente corre hacia los lugares familiares y anuncia a la madre de Tobías el tan esperado regreso de su hijo. Aquí pues, se presenta un perro bastante simpático, anunciador de una buena nueva; ésta es la única descripción positiva del perro, pues todas las otras estarán marcadas con el signo de la violencia y de la muerte.

Por tanto, el perro es un animal famélico y voraz, devora los cadáveres de los enemigos dejados sin sepultar.

Así, el salmo LXVIII (V. 23 y 24) dice: "El Señor le dijo: de Basán los haré volver y los regresaré de los abismos del mar. Para que bañes tus pies en su sangre y hasta la lengua de tus perros reciba parte de los enemigos".

La venganza de Yahvé contra los reyes impuros de Israel será cumplida por los perros y las otras bestias feroces. Así, los 4 *Libros de los Reyes* reportan a menudo las siguientes maldiciones: (1 *Reyes* XVI: 11): "Aquellos de la familia de Jeroboam que mueran en la ciudad, se los comerán los perros; a los que mueran en el campo, se los comerán las aves del cielo…"

El castigo es idéntico para Basá, pues (*Reyes* XV: 4):

> Tú has imitado la conducta de Jeroboam y tú has hecho cometer a mi pueblo pecados que me irritan [adoración de ídolos]… Los de la familia de Basá que mueran en la ciudad serán comidos por los perros y los que mueran en el campo serán pasto de las aves del cielo.

Los capítulos XXI y XXII del primer *Libro de los Reyes* reportan la historia de Ajab, de su mujer Jezabel y de una de sus víctimas, Nabot.

> Elías de Tisbé es enviado por Yahvé a Ajab; así habla Yahvé: En el mismo lugar en que los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán la tuya…
> (V: 22): "Tu descendencia desaparecerá como la de Jeroboam y Basá porque arrastraste a tu pueblo al pecado y a mí me has enojado".
> (V: 23): También ha hablado Yahvé contra Jezabel: "los perros comerán a Jezabel en el campo de Jezrael".
> (V: 27): "Aquellos de la familia de Ajab que mueran en la ciudad se los comerán los perros…"
> (Y Ajab murió en combate, XXII: 37): ...y la sangre de su herida se coaguló en el fondo de su carro.
> (V: 38): Lavaron el carro con abundante agua junto al estero de Samaria. Los perros lamieron la sangre y las prostitutas se bañaron en ella según lo que Yahvé había dicho.

En cuanto al cruel final de Jezabel, se reporta en 2 *Reyes* IX:

> La echaron abajo y su sangre salpicó los muros, y los caballos y Jehú pasaron por encima de su cuerpo. Jehú entró, comió y bebió; después ordenó: "Cuiden de esta maldita y denle sepultura, pues es hija de rey". Fueron para sepultarla pero no encontraron más que las manos y los pies con el cráneo. Regresaron a avisar a Jehú quien dijo: "es lo que Elías de Tisbé había dicho de parte de Yahvé: en el campo de Jezrael los perros comerán la carne de Jezabel. Su cadáver será estiércol dispersado sobre la tierra y nadie podrá decir: ésta es Jezabel…"

El perro es un animal peligroso, no solamente porque devora a los hombres o a los cadáveres, sino porque siempre anda rondando por las ciudades, parece insaciable. El salmo XXI los asemeja a los asaltantes temibles que acechan a sus víctimas:

Merodean novillos numerosos y me cercan los toros de Basán.
Con sus bocas abiertas me amenazan
como de leones rugientes que desgarran…
La jauría de perros me rodea,
un grupo de malvados me acomete,
ligaron mis manos y mis pies
me precipitan en el polvo y la muerte…

La ferocidad de estos animales se reporta en el oráculo de Yahvé, en *Jeremías* (XV: 3) donde está escrito:

Destinaré contra ellos cuatro géneros de
males, la espada para matarlos,
los perros para despedazarlos,
las aves de rapiña y las fieras salvajes para
devorarlos y aniquilarlos…

En el salmo LIX (58 de la Vulgata) los enemigos son comparados con jaurías que merodean sin cesar en la ciudad y sus alrededores:

Vuelven al atardecer
ladrando como perros
y van dando vueltas por la ciudad.

Y también leemos:

Vuelvan al atardecer
y ladran como perros,
dando vueltas por la ciudad
Andan rondando en busca de comida,
siguen gruñendo hasta que la consiguen…

El perro es un animal despreciable, por lo que se le dejarán aquellos animales que las fieras hayan matado (*Éxodo* XXII: 31): "Serán ustedes hombres consagrados a mi servicio. No

comerán de la carne que haya sido desgarrada por una fiera en el campo, sino que se la darán a los perros".

El perro es un animal impuro y despreciable: para los judíos, los idólatras son semejantes a los perros; de esta asimilación nacerá el castigo infligido a los "reyes malditos", quienes son, ante todo, reyes "de los ídolos", aun siendo todos reyes legítimos.

El término "perro" es un insulto; así, cuando David encuentra a Goliat (1 *Reyes* XVII: 43): "Aquel, viendo venir a David, armado con su honda y su báculo, le apostrofa retador: tú me tomas por un perro".

El perro Keleb no es solamente miserable y despreciado, de hecho su contacto mismo es impuro y obsceno. El libertino también es Keleb y la Ley rehúsa recibir las ofrendas de los libertinos. El pasaje del fin miserable de Ajab, que hemos citado, construye por numerosos detalles un vasto campo simbólico de lo impuro, pues el carro de Ajab es lavado con las aguas de Samaria (¿es necesario recordar el desprecio de los judíos por los samaritanos?); pero también esta agua será bebida por los perros, aguas de por sí impuras porque en ellas, anteriormente, se bañaron las prostitutas.

Para terminar esta aproximación al "perro" en el Antiguo Testamento, podríamos recordar esta insistente recomendación, muy a menudo recordaba, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: "No tirar las cosas santas a los perros". De todas maneras, el vocabulario mismo en el mundo mediterráneo lleva aún la huella de esta maldición: "sucio perro", "hijo de perro", "cabeza de perro"; numerosas expresiones llevan la huella de ese desprecio.

Es difícil decir exactamente en qué momento la imagen del perro fue "reivindicada", pero tenemos razones para creer que este cambio es tardío y que data apenas de los siglos XVII y

XVIII e incluso más tarde. En la Edad Media parece ser que la imagen del perro en la cultura clerical escrita es aún, en parte, aquella de la tradición bíblica y los epítetos "hereje" y "perro" están a menudo unidos. Como ejemplo, ese curioso testimonio simbólico y representativo de la época que nos reporta J. Le Goff.

> En Cluny, el monje que consultaba en la Biblioteca un manuscrito de autor antiguo, debía rascarse la oreja con un dedo, a la manera en que un perro se rasca con la pata "pues esto es en buen derecho, que el infiel es comparado con este animal…"

Lo mismo sucede en ciertas prácticas judiciales. El estatus del perro es muy ambiguo; si se ha cometido homicidio y el culpable es judío, será colgado de los pies entre dos perros, uno a cada lado.

Por otra parte, Le Goff nos recuerda que:

> En la Edad Media el símbolo del perro es tironeado en dos direcciones: la tradición antigua en la que es una representación de la impureza y la tendencia de la sociedad feudal a rehabilitarlo como un animal noble, indispensable compañero del señor en la caza, símbolo de la fidelidad, la más elevada de las virtudes feudales…[19]

Ha habido una elevación gradual, ciertamente, pero es muy posible que sea diferente según las regiones y las tradiciones locales. De la misma forma, en función de los hábitos de clase, el perro es auxiliar del señor cuando caza en sus tierras, pero en muchas regiones el campesino no tiene derecho a cazar y a menudo tampoco lo tiene de poseer un perro; y aunque lo

---

[19] J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médieval*, *op. cit.,* p. 149.

deseara, es casi siempre demasiado pobre para alimentar al animal, por cierto, bastante poco exigente, excepto en ciertos oficios especializados. El campesino ve a menudo, muy a menudo, al perro bajo la forma de los molosos del señor o formando jaurías errantes que atacan el magro ganado que pueda poseer, sobre todo cabras y borregos o sus aves de corral.

Uno no se imagina el poder de esos "gentiles perros" cuando han escapado, por cualquier razón, a esta servidumbre de ser "perro" para formar un pequeño grupo de animales semisalvajes, reencontrando el sentido de la organización jerárquica propia y elaborando nuevos métodos de caza común.

Pero, en conclusión, y regresando a la Conquista de México, podemos decir que, aunque en los Informantes de Sahagún encontramos unos perros como actores importantes de la conquista por el miedo que habrían inspirado a poblaciones atónitas, no son mencionados por el propio Cortés, quien no hubiera omitido contarlos cuando hace los diferentes recuentos de sus fuerzas. Más bien, estos perros pertenecen a ese discurso escatológico que permea el relato que los Informantes de Sahagún en los que acompañan siempre a la descripción de las armaduras de hierro, los caballos, las armas. Están presentes cuando los primeros mensajeros de Motecuhzoma van a percatarse de quiénes han llegado a las costas:

> También le dieron relación de lo que comían los españoles, y de los perros que traían y de la manera que eran, y de la ferocidad que mostraban, y de la color que tenían.[20]

Pero de estos perros se precisa cuando los españoles se acercan a Tenochtitlan, en los momentos en que los españoles

---

[20] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 826.

vencedores de los otomíes de Tlaxcala, castigadores de los traidores de Cholula, se acercan triunfadores a la capital:

> Los españoles, con todos los indios, sus amigos, venían gran multitud en escuadrones con gran ruido y con gran polvoreda, y de lexos resplandecían las armas y causaban gran miedo en los que miraban. Ansimismo ponían gran miedo los lebreles que traían consigo, que eran grandes. Traían las bocas abiertas, las lenguas sacadas, y iban carleando. Ansí ponían gran temor en todos los que los vían.[21]

Después, en el relato del gran enfrentamiento guerrero que decidirá la suerte de la capital, los Informantes no volverán a mencionarlos. Y no solamente porque estos perros fuesen heridos o muertos, sino porque el discurso profético del cual formaban parte se ha transformado en el enfrentamiento directo entre las tropas del bien contra las huestes del demonio. Incluso podríamos decir que el "intertexto canino" occidental toma una cierta autonomía respecto a los perros históricos de la Conquista y de la misma fauna americana, cuando se nos cuenta que después de la "noche triste", los mexicas empiezan a hacer la limpieza de la ciudad y sus alrededores: "Sacáronlos, y despojáronlos, y echáronlos desnudos por entre las espadañas y juncias para que allí los comiesen las aves y los perros".[22]

Si se trata de regalar el cuerpo de los enemigos muertos a los zopilotes es algo creíble, pero… ¿a los perros?, ¿cuáles perros?, si sabemos que no había perros "silvestres" en el Anáhuac. ¿Habrá aquí un error de tipo zoológico y se trataría de simples coyotes…?

---

[21] *Ibid.*, p. 830.
[22] *Ibid.*, p. 842.

Los perros, como los caballos, la descripción de armas y de las batallas pertenecen a una retórica que esperamos haber mostrado suficientemente en acción para que el lector se convenza de que también aquí lo que se describe no es un hecho real y, por lo tanto, "la reacción indígena" descrita tampoco es histórica. ¿Y con todo esto, dónde quedó *La visión de los vencidos*?

A MANERA DE CONCLUSIÓN

O cómo el lector que ha leído al autor,
Que ha leído a Clío,
que ha leído a los "Informantes de Sahagún",
Que ha visto a los indios,
Pero que no ha dicho nada…

Así terminan de dar vueltas nuestras derivas a través de siglos y discursos; es tiempo de concluir. Si el lector ha seguido con paciencia y confianza el camino que hemos intentado trazar con él y para él; si no se ha desanimado por la extrema confusión de un estilo a veces gongoriano, por la mezcla de los niveles del discurso utilizado y una construcción generalmente caótica, podrá haber sido convencido, esperamos, no solamente por un cierto grado de ingeniosidad y de coherencia en la tesis, sino sobre todo, y esto es aquí lo fundamental, porque este trabajo puede ser el inicio de la gigantesca empresa urgente y necesaria que conduciría a una relectura y una reescritura de uno de los mayores acontecimientos de la historia de nuestro planeta.

Partiendo de la cuestión de la indianidad de los "textos indígenas de la Conquista", hemos sido inducidos a cuestionar su status epistemológico. Hemos concluido que no pudieron ser indios, si se entiende por indios algo diferente a una caricatura producida por el discurso cristiano-occidental. Hemos sido igualmente inducidos a mostrar cómo la historia contemporánea, a pesar de sus harapos antropológicos de los cuales está muy orgullosa, tiene muchas dificultades, en

general, para leer e interpretar los textos producidos en cualquier otra "funcionalidad" históricosocial diferente de aquella que la sostiene.

También esperamos haber mostrado que cuando sobre los acontecimientos humanos se sobrepone, al filo de los siglos, una serie de capas discursivas, es imposible llegar a un conocimiento mínimo del evento, sin un trabajo lento y paciente de arqueología del discurso construido sobre éste.

En este sentido, la práctica del historiador se vuelve una escuela de modestia intelectual, porque se descubre que ya no hay verdad en la historia, sino efímera y transitoria y que todas las investigaciones, todas las capas discursivas, aun las que parezcan a primera vista las más descabelladas, son perfectamente coherentes en sí mismas y de acuerdo con los criterios de escritura de su época; asimismo que la práctica, aun genial, no será más que una capa sobre una cadena sin fin de interpretaciones y producciones imaginarias que toman su verdadero sentido sólo en el momento de su emisión.

Es también uno de los alcances de un trabajo sobre la construcción de la historia americana, el de darse cuenta que la historia no solamente está escrita por los vencedores, sino que su verdadera finalidad es despojar a los vencidos de su memoria, presentándoles un sistema de identificación tal que no puedan jamás regresar a un estado de conciencia histórica anterior.

Los vencedores occidentales, ellos, saben muy bien que son los dueños del verbo, no tienen dudas y si algunos más sensibles llegaran a tenerlas, no faltarán ceremonias propiciatorias de una confesión colectiva para borrar el pecado original de su victoria.

Más allá del resultado eficaz del sueño de quienes los produjeron, la concresión de estos acontecimientos en un discurso escrito impide alcanzar, de manera inmediata, aquello

que realmente sucedió, y para construir una nueva explicación histórica, un nuevo discurso sobre lo ocurrido, es necesario atravesar cada capa del discurso para entender su lógica y su estructura, evaluando así, al mismo tiempo, la manipulación que cada estrato del discurso hace experimentar a las "fuentes históricas".

En el curso de este libro hemos intentado plantear un cierto número de hipótesis que deben permitir la construcción de una nueva imagen no sólo de las sociedades indígenas, que permita decir, en primer lugar, lo que ellas no fueron, sino también intentar rasgar la pantalla o las pantallas que nos impiden avanzar hacia un posible conocimiento de las sociedades precolombinas. Pensamos que un mejor conocimiento de esas sociedades permitirá, a su vez, relativizar y contruir una nueva imagen de lo que fue o, por lo menos, lo que pudo ser la "Conquista de América", vista realmente desde el lado indígena.

Asimismo, nos parece que se puede intentar extraer de nuestro estudio algunas conclusiones de tipo metodológico-histórico, como, por ejemplo, en qué condiciones los "textos indios", a pesar de lo que hemos podido decir, podrán, después de todo, servir de fuente para una aproximación a las sociedades precolombinas.

Seremos igualmente inducidos, en cada caso, a revelar y describir las funciones y las aplicaciones específicas de esos textos, las leyes de composición que las rigen y los juegos simbólicos que las animan. Se intentará constituir una tipología de las fuentes americanas que debería contribuir a una teoría general de los géneros discursivos coloniales y a una retórica general y permitiría evitar las confusiones que el uso irresponsable, indiscriminado y diferenciado de estos textos provoca.

Esta nueva reflexión general que proponemos permitiría precisar lo que fue la Conquista de América, como encuentro

de civilizaciones. Y saber si, como tenemos la impresión, no se trató realmente de una terrible y trágica confusión, que quizás estas dos civilizaciones, en realidad, no se enfrentaron jamás, que los lugares simbólicos donde las dos civilizaciones propusieron el enfrentamiento no fueron los mismos y que, de hecho, no pudieron enfrentarse jamás. Se impusieron, simplemente, el sistema más violento y más destructivo.

Desde el punto de vista antropológico, pensamos que nuestro estudio podría ayudar a sortear las ambigüedades de la investigación en antropología en general y, sobre todo, en antropología social, por supuesto en la presentación de un modelo de sociedad indígena que no sea la mera reproducción de un modelo social nacido de la historia de la evolución histórica blanca occidental.

Se tratará, pues, de construir modelos de sociedades indígenas originales, para dejar de pasarlos en el molde unificador y negador de la mentalidad primitiva. El establecimiento de esos modelos diferenciales indígenas nos permitió, en cierta medida, dilucidar la profundidad histórica del movimiento de conquista a través de los siglos; movimiento que podemos incluso considerar como no concluido todavía; y también comprender las formas regionales que esta lucha ha tomado en el espacio americano. Nos permitió, también, en cierta medida, diferenciar hoy, en la vida de las comunidades contemporáneas, lo que es auténticamente precolombino y lo que es influencia exterior, ayudando así a renovar y a estructurar históricamente, en fin, los estudios sobre folklore mexicano, la cultura tradicional, la cultura popular, el estudio de los mitos indígenas, etcétera.

Quizá lo más importante es esperar que nuestro estudio sirva para que alguien elabore esos elementos de un nuevo discurso histórico-político, cada día más urgente, como base

de una nueva conciencia histórica que no solamente permita precisar las posiciones frente a ciertos aspectos "burgueses" de la ideología nacional, clarificando así las controvertidas polémicas sobre "lo popular" o "lo mexicano", sino también que permita participar en un nuevo impulso de las luchas antiimperialistas.

Si esta investigación, algún día, proporciona herramientas para construir algunos de estos propósitos, habrá logrado el más importante de sus objetivos, es decir, habrá conseguido desembarazar a la conciencia histórica de sí, de las masas campesinas y de los mexicanos en general, del fárrago ideológico acumulado sobre su pasado histórico por cinco siglos de discursos colonialistas, ya sean teológicos-feudales o histórico-capitalistas. En ese sentido, solamente, la empresa aventurera del vástago de campesinos de Francia, buscando comprender la historia y la especificidad de las culturas campesinas mesoamericanas, encontrará su legitimación.

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
Raúl Arias Lovillo,
Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México
de Guy Rozat Dupeyron,
se terminó de imprimir en julio del 2010,
en Master Copy, Av. Coyoacán núm. 1450, Col. Del Valle, México, DF,
C.P. 03220, Tel. 55 24 23 83, Fax 55 24 30 81.
La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Formación: Aída Pozos Villanueva,
edición: Luis Miguel Gallardo Salazar y Magdalena Cabrera Hernández.